المثقف العربي بين النظام وبنية النظام

أحمد تاوتي

المحتويات

المثقف العربي بين النظام وبنية النظام

نسعى في هذه الورقة إلى اقتراح مقاربة جديدة في معالجتنا مفهوم المثقف ودوره ومجاله وموقفه من الأنظمة، مع تحديد معنى الأنظمة وأنواعها؛ من الرسمي إلى الشعبي إلى التاريخي الكامن في كليهما. والداعي إلى هذا التفصيل هو براديغما الصراع التي تلفّ عالمنا، وثنائية ضحية/جلاد التي تغذيها، وإرادتنا في تجاوزها إلى انفراج معرفي جديد، مستعملين لذلك تصوّرنا ما يميّزنا نحن بوصفنا مجتمعات عربية عبر حقيقة موضوعية عيانية بواقعنا، وهي جدل العصور، لا جدل الطبقات. لقد دعانا إلى ذلك أيضًا استيرادنا كلمة مثقف، بمفهومها وسياقها وزرع بذورها، بصفتها سمادًا نشازًا في تربة ما تزال في حاجة إلى الأديب والفيلسوف، حتى تقف على أبواب العصر أوّلًا.

منذ البداية، رسمنا إطارنا النظري، بوصفه حلًّا مقترحًا لتلك العملية غير الموفّقة، على نوعين من مثقفين تحتاج إليهما المرحلة، وهما المثقف الكوني، وفق ما يتصوّره هادي العلوي المستشرف لعلاقات مجتمعه بالتاريخ والسياقات الحضارية الأخرى والمستقبل (العلاقات الخارجية)، والمثقف الوسيط، وفق ما يضبطه علي حرب المنخرط في النشاط الجواري وتأطير محيطه، وتقديم الخبرة في التنمية والتوعية والتصحيح المستمر (التنظيم الداخلي). ثم تتبعنا، في تصميم التحليل، مفاهيم المثقف والمثقف والصراع والمثقف والأنظمة، ثم دور المثقف ومجاله. لقد خلصنا إلى النتائج المؤيّدة لفرضية زيف الثنائية المزعومة التي تكاد أن تكون طبيعية في مجتمعنا، وإلى ضرورة وجود هذين النوعين من المثقفين في آن معًا، وتكاملهما في عملية تضافر جهدهما لمقاومة البراديغما الحالية ونسفها. ولأن الأمر يتعلق بالأساس المعرفي، فإن هذه الورقة لم تفتأ تناقش أحيانًا كلًّا من المفهوم والسياق في مجتمعات الغرب أيضًا وتحاورهما.

الكلمات المفتاحية

دور الأديب، دور المثقف، براديغما الصراع، الأنظمة العرفية، السلطة السياسية، المؤسسات المعنوية الصامتة، الذاكرات الجماعية الكامنة، جدل العصور.

استهلال

بين ممارسة الحياة وقراءة الحياة فرق، مثل الفرق بين المواطن العادي والمثقف، فالإنسان العادي يمارس الحياة ويطوعها لأغراضه، بينما يمارس المثقف الحياة تمامًا مثل بقية الناس، بما هو مواطن، ويزيد على ذلك بأن يقرأها لفهم آليات الحركة فيها. إن الفرق يكمن بين التقدم والتطور، فالهم العام للسياسيين والتقنيين والخبراء والمتعلمين وعموم المواطنين هو التقدم، والانشغال الرئيس للمثقف هو التطور، إذ قد نتقدم فنقطع أميالًا في العصر نفسه. لكن حينما نتطور، فإننا نتخطى عصورًا [1]. يتعلق التقدم بسياق الإنسان في وسائله ومنجزاته، والتطور يتعلق بالإنسان نفسه؛ في تفكيره وسياساته. من هنا تأتي مشقّة عمل المثقف؛ لأن موضوع تَدَخُّله هو كائن عاقل عَصِيّ على قبول الأحكام بحقه، مهما كانت دقيقة وصادقة. ونقصد بالمشقة هنا، مجهود الانسجام الذاتي، مجهود الخطاب، وظروف العلاقات العامة.

ويحدث أن يخوض المثقف في غمار السياسة، بهاجس المسؤولية، وهذا شيئ جميل، إلا أننا نتساءل: هل يجوز له رسم رؤيته، بما هي نهاية للتاريخ؟ هل عليه أن يدرك أنه، في مرحلة معينة، قرر وقف التفكير المراقب للبنية، بوصفها كُلًّا، ومباشرة التفكير المؤسس على جزئيات التنفيذ، في حدود إدراكه تلك اللحظة؟ هل عليه أن يضع نفسه وتنفيذه، وتجاربه الحالية والمستقبلة، موضع تشريح مخابر زملائه الذين يواصلون التفكير في البنية؛ بدلًا من محاولات تدجينهم؟

لم يحدث، إلّا نادرًا، أن يضع المثقف نفسه خارج اللعبة، وهذه رتبة سامية قاربها مثقفون كبار، من أمثال ياسين الحافظ الذي ناهض ثقافة الأنظمة بدعوته إلى الديمقراطية، وناهض ثقافة الشعوب بدعوته إلى العلمانية، وناهض ثقافة العولمة الأولى في العصر الحديث (استعمار الشعوب) بدعوته إلى حقوق الإنسان. لقد قاربها أيضًا مناضلون كبار، من أمثال مانديلا الذي خرج عن براديغما الصراع كليةً، بدعوته إلى تآلف الضحية والجلاد وتصالحهما، وتقديم إصلاح الجميع على انتقام طبقة، وانسجام المستقبل على نزوات الحاضر.

فبين أن يكون المثقف داخل اللعبة، لعبة الجلاد والضحية أو براديغما الصراع، وأن يكون خارجها، سوف نحاول في هذه الورقة معالجة دور المثقف العربي في المشهد الاجتماعي العام، من خلال تناول مفهوم دلالات الكلمة ووظائفها بشأن كل من المثقف، والصراع، والأنظمة، والمجال الذي يحضن عمل المثقف.

---

[1] حول مصطلح (تطوّر) وبما يعزز استخدامنا إياه، انظر: طونب بينيت ولورانس غروسبيرغ وميغان موريس (محررون)، **مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع**، سعيد الغامدي (مترجمًا)، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2010)، ص188.

مدخل منهجي

1. مشكل الدراسة

تبحث هذه الدراسة في إشكالية وجودنا، منذ قرون، في براديغما صراع جرفت المثقف في دوامتها، وأصبح بفكره وتأثيره وقودًا لها، بدلًا من أن يكون مناهضًا لها، ومتطلعًا إلى عصر مختلف يجبّها كليّة ويحررنا في براديغما جديدة.

2. هدف الدراسة

تهدف إلى إعادة مَوْضَعَة دور المثقف في محيطه وتراثه، والأنظمة النشيطة في مجتمعه، وكذلك التفصيل والمناقشة في تحديد معنى الأنظمة النشيطة، إذ منها الكامن الممتد إلينا من التاريخ والذاكرات الكامنة، ومنها الظاهر الممثل في المؤسسات العرفية، والمجتمع المدني والسلطة السياسية، وتبيين مدى علاقة تلك الأنظمة وحيويّة براديغما الصراع التي تلُف العصر.

3. أهمية الدراسة

تبرز أهميتها في محاولة إبراز ملامح أولى لفرضيات خاصة حصرًا بواقعنا العربي الراهن، خصوصًا أنّ المثقف العربي، بعد ثورات الربيع، بدأ يجد نفسه في مواجهة ثقافة المجتمعات "المقهورة"، بعد ما كان في مواجهة ثقافة الأنظمة "المتسلطة"، وبدأ يعود إلى تفقّد مشروعات مروّة وأركون والجابري وحسن حنفي وأدونيس وجلال العظم، وقامات فكرية أخرى مجمعة، في تفاوت نسبي بينها، على البحث في فرضية عزو أسباب تخلفنا إلى عوامل ثقافية متجذرة في لاوعينا الكامن وتراثنا، بعد ما شردنا طويلًا مع فرضيات تعتمد الأسباب الاقتصادية أو السياسية، أو حتى قصورنا في العلوم الدقيقة والتكنولوجيا. إن مقاربتنا هذه نعدها جديدة، بصورة خاصة، من حيث اعتمادها جدل العصور، بدلًا من جدل الطبقات أوجدل الأنظمة والشعوب، ثم من حيث مساءلتها مصطلح المثقف وتحميل المسؤولية للمفهوم أولًا.

4. الفرضية

أجرينا فرضية البحث، تتبعًا واستقراءً للسبب الرئيس المسؤول عن غياب المثقف، كما نتصوّره في فاعليته وإيجابيته، وذاك السبب هو براديغما الصراع التي جرفته في لعبتها، كما قدّمنا. لقد كان من مهمة الفرضية الاستقصاء في تبيين زيف الثنائية السياسية (أنظمة متسلطة/شعوب مقهورة)، وتبيين أنه توجد بنية واحدة تهيئ لنا أدوارًا مختلفة داخلها، والبنية هي النظام الحقيقي، لا الدور.

5. المنهج

باعتمادنا المنهج الاستدلالي، صغنا جملة من المصادرات والتعريفات التي نظن بأنها توضح فكرة أن الإنسان، بخاصية "الوعي بالذات" التي تميزه، بوصفه لاعبًا حرًا بإرادة تامة، قبل أن يكون خاضعًا لتأثيرات خارجية، وأنه لا يمكنه الإبداع فقط، بل تطويع التاريخ وإعادة صياغة ما يراه مناسبًا لكرامته. هذا ليس دور السياسي، ولا هو دور العالم، لكنه دور المثقف العربي اليوم، إذا احترم المسافة بينه وبين البنية/القاعدة التي تحددت بها جميع أوضاعنا الراهنة. إنها أوضاع لم يسهم فيها النظام الحاكم، إلا بالنسبة التي خولته ضمانات القبول الشعبي العام، من خلال ثقافته وأعرافه ويقينياته. على هذا، كان اعتمادنا، في كثير من ثنايا التحليل، على مبادئ عامة نصوغها بالاستدلال، ومنها نخلص إلى مفردات الواقع للتمثيل.

6. رسم الإطار مع عَلَمين

استوقفني، في بعض الدراسات التي لمست بها سندًا لمسعانا، أمران على غاية الأهمية؛ الأوّل: انتشال جوهر ثقافتنا العربية من السلطات الثلاثة: الدين والمال والدولة، والقذف بها في أحضان مزيج من يسارنا المعاصر، تصوّفنا الاجتماعي، و "التّاو" الآسيوي

المثقف العربي بين النظام وبنية النظام

العريق، ليصل بمفهوم المثقف إلى فضاء أعلى من مؤسساتنا وأرحب من أعرافنا؛ إلى "المثقف الكوني"[2]. لقد كان ذلك مع الراحل الخالد هادي العلوي[3].

إن العلوي، سواء اتفقنا أم اختلفنا مع رؤيته التطبيقية الاجتماعية لتصوّره المشاعي، قد نبّه، بتركيزه على المثقف الكوني، إلى ما نحتاج إليه، نحن العرب، في مرحلتنا المعرفية الراهنة. لقد كان يرفض مصطلحي القديم والحديث، ويفضل عليهما الماضي والحاضر، ومن ثمّ احتوى الماضي وطوّعه وفق مقتضيات الحاضر. هنا، نلاحظ أصالة متفرّدة في فكر العلوي، على خلاف سلفيّينا الذين احتوى الماضي حاضرهم وطوَّعَهُ وفق مقتضياته، وتقدميينا الذين أوهموا أنفسهم بأنهم، بمجرد مباشرة الحاضر، يغور الماضي.

نحن لم نحسم بعد العلاقة بتراثنا، ويكون من المغالطة أن ننتقل من الفيلسوف أو الأديب، بالمفهوم الكلاسيكي، مباشرة وبحرق المرحلة، إلى المثقف العضوي، وهكذا بدافع اللحاق بالغرب أومحاكاته. هذا خطأ جرّنا، منذ التسعينيات، إلى مآل رجعي طائفي ظلامي بائس، على مرأى من العيون المتحسرة لمثقفينا العضويين، بأنظمتنا الوطنية الثورية قبل اليوم. كُلُّهم تساءل، وقد بلغوا من الهرم حاليًا ما جعلهم عاجزين عن أيّ تدخّل: أين نشاطاتنا الثقافية ومؤتمراتنا ومنتدياتنا وكتاباتنا في "الزمن الجميل" وأين أثرها؟ هل نعاين اليوم نتاجها أم إنها "المؤامرة الامبريالية"؟ لوسألت أيًّا منهم: لو عاد به الزمن إلى الوراء، فماذا سيصنع؟ لكان جوابه، بدون تلكّؤ: الحسم الفكري، بقوة ومن دون مداهنة تراثنا، وأوّلا وقبل كلّ شيء، وقبل الثورة وقبل الدولة وقبل الحزب، وحتى قبل التنمية.

الثاني: العودة بالمثقف من النخبوية والطليعية إلى صفوف المجتمع، وفي الوقت نفسه انتشال المثقف من السراب الخادع لـ "صورة" المثقف الصالوني "الذي يصنعه المجتمع نفسه في نهاية الأمر"[4]، لنخلص من ذلك إلى "المثقف الوسيط". لقد كان هذا ما فصّل فيه، بكلّ براعة، الدكتور علي حرب الذي يؤكد، بحماسه وبساطة أسلوبه المعهود في كتابه (أوهام النخبة)[5]، أنه بقدر ما يتخلى المثقفون عن نخبويّتهم يكونون فاعلين في مجتمعاتهم. وقد احترز من احتمال وقوعهم في مجاراة موضة المَلْمَح الثقافي النخبوي في أيامنا، بتقويض خمسة أوهام، وأبرزها في تقديرنا "وَهْمُ المطابقة"[6]، وإن لم يركّز على تمثيله، بصورة مكثفة، على التراث الذي يجري بنا ويسعى بيننا، بقدر ما كان تركيزه على العقلانية والفكر القومي المعاصر والماركسية، في حين أنّ المقولات الثلاث لها حظ ضعيف من خصائص مفهوم المطابقة (الثبات والتعالي والمفارقة)، بالنظر إلى "مادّية" الماركسية ونضالية القومية وواقعية العقلانية (في سياق ظهورها التاريخي)، مقارنةً بالفكر الغيبي الذي نقضته.

إننا نُغامر، فلا نجاري أستاذنا الكبير، في نقده الموائم نخبويًا، وهو ما لا يعود ضرره، في الغالب، إلّا إلى محيط النخبة المثقفة التي لم يعد لها تأثير في بداهة الواقع وشهادته أيضًا[7]، وكذلك في عدم تقديره خطر الموائم شعبويًا الذي صنع النخبة بأوهامها، ونخر في الاجتماع كافة. نحن، مع شباب ثورات الربيع، لسنا في انتقال معرفي جديد وحقبة فكرية جديدة[8]، كما يؤكّد، ولكنه تشكّل جديد، بفعل تغير الوسائل، لا الزمن، لـ "بنائنا الأصلي ما قبل القومي" نفسه، بمرحلتيه: شبه الليبرالية والتقدّمية.

إن الشباب، الذين لم يعودوا يفهمون الثقافة الأيديولوجية والسياسية[9]، نجدهم يفهمون جيّدًا ثقافة ترقيع الجزئيات والشبهات والتسطيح السلفي، بأنواعه ومن خلال الفضاء السبراني الهادر، فهم لم يعودوا فاهمين الفكر القومي مثلًا، ولكنهم أصبحوا يفهمون الفكر العرقي ويتفاعلون معه، ولم يعودوا يفهمون خطاب الحضارة والأمة والدولة. لقد أضحوا يفهمون جيدًا خطاب غوامض المماحكات الطائفية بتفاصيلها، وهكذا أمثلة لا حصر لها عن «الانتقال المعرفي» الذي نعدّه من جهتنا تطوُّرًا «تكنو- ميديائي» عملاقًا في وسائل تكريس رداءتنا الأصلية، ليس إلاّ.

هذه حال أَلِفناها، على كل حال، منذ النهضة قبل قرنين تقريبًا: كُلّما تمنَّعَت بنا طريق إلى العصر، نعود فنسقط في شبكة رداءتنا الأصلية، قانعين بغنيمة امتلاك تكنولوجيا جديدة (نحسبها تطوّرًا) وإتقانها واستخدامها. لقد حدث هذا مرّات ومرّات، ولا تقدم أو انتقال ولا فائدة في كلّ هذا، إلاّ كوننا لا نتحطم كلّما سقطنا في الشبكة. تفاؤلًا، لا نريد سحب هذا الوصف على الأغلبية، مع أنَّ مؤشرات الواقع، بأحداثه المتتالية، تؤكد شيئًا من ذلك. ولنفترض بأنها الأقلية الفاعلة، وهي في جانب المجتمع قبل أن تكون في جانب

---

(2) هادي العلوي، **حوار الحاضر والمستقبل**، خالد سليمان حيدر جواد (معدًا)، (دمشق: دار الطليعة الجديدة، 1999)، ص158.

(3) انظر أيضًا: - هادي العلوي، **مدارات صوفية: تراث الثورة المشاعية في الشرق** (دمشق: مركز الدراسات والأبحاث الاشتراكية في العالم العربي، 1997). - العلوي، **الأعمال الكاملة**، ط2 (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2003). - العلوي، **فصول من تاريخ الإسلام السياسي**، ط2، (نيقوسيا: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، 1999).

(4) لو أُخِذَ هذا الأمر بالحسبان، لكان تحليل الدكتور علي حرب –على عمقه– أشمل وأكثر عمقًا، فالأوهام الخمسة (النخبة، الحرية، الهوية، المطابقة، الحداثة)، والوهم السادس (الوهم التاريخي) الملحق معها أيضًا، موجودة –بما يقابلها طبعًا في تراثنا- في تمثّل مجتمعاتنا ما درج أن يكون عليه، بالعادة، رموز المعنى، بما هم سدنة الذات وأباطرة الصفات، وبنحوٍ أكثر صلفًا. والأصل أدعى إلى الانتباه والمعالجة من الفرع، خصوصًا في المجال الثقافي.

(5) علي حرب، **أوهام النّخبة أو نقد المثقف** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2004)، ص95.

(6) حرب. **أوهام النخبة**، ص108.

(7) حرب، **أوهام النخبة**، ص96.

(8) علي حرب، **ثورات القوة الناعمة في العالم العربي: من المنظومة إلى الشبكة**، ط2، (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2012)، ص170.

(9) علي حرب، **ثورات القوة الناعمة**، ص235.

السلطة (سليلة المجتمع). إذًا، لنا أن نتفاءل في كثير مما يجب عمله مع الأغلبية التابعة، خصوصًا وأنّ الأحداث الراهنة لها أثرها في صياغة الأسئلة الجديدة لدى الجماهير.

أولًا: من المثقف؟

1. تحديد لغوي

جاء في (القاموس المحيط): "ثَقُفَ، كَكَرُمَ وفَرِحَ، ثَقْفًا وثَقَفًا وثَقَافَةً: صار حاذقًا خفيفًا فطنًا، فهو ثِقْفٌ"، و "ثقّفه تثقيفًا: سوّاه. وثَاقَفَهُ فَثَقَفَهُ، كنصره: غالبه فغلبه في الحذق"[10]. ونكتفي بـ (القاموس المحيط)، من بين عدد من المصنفات الأخرى؛ لأنه يفي مباشرة بالمعنى القريب من مصطلحنا الحالي، فالحذق والفطنة "جمباز عقلي مجرد" يجري في ذهن الإنسان، والمثقف يصف اصطلاحًا ما ينتج بتفكيره وتأمله.

كنّا سنُسهب في الاشتقاق وأنواع المجاز، لو أن مصطلح "مثقف" كان امتدادًا طبيعيًا لمعناه الوضعي بلغتنا، ولكن ما دام غير ذلك فلا طائل علمي أو منهجي من ورائه، بالنسبة إلى موضوع بحثنا المحدّد، وهو مهم معرفيًّا في دراسة تفاعل الثقافات وتلاقح اللغات، ولكن هذا موضوع آخر.

2. تحديد مفهومي

لم ينتقل مدلول الكلمة من معناه الوضعي إلى المصطلح الدارج في أدبياتنا، إلّا في بداية خمسينيات القرن الماضي، مع نهاية العصر الليبرالي العربي وبداية العصر الثوري الاشتراكي، فإلى ذلك الوقت، كانت لفظة "أديب" متداولة للإشارة إلى ما يمكن أن يقابل "الفيلسوف" أو "رجل الحَرف" في أوروبا إلى نهاية عصر التنوير، مع انصرام القرن الثامن عشر وبقايا روحه في القرن التاسع عشر.

حدث ذلك تعاطيًا مع لفظ "Intellectual" ذي الأصل اللاتيني الذي غدا مقابله في العربية يراوح، منذ بداية خمسينيات القرن الماضي، بين المفكر والمثقف بوصفهما من المصطلحات العامة الفضفاضة التي تنضبط أحيانًا في كلمات أخرى أكثر تحديدًا، وتبقى هي أيضا بدورها عائمة، من مثل: العالم، الداعية، المصلح، في سياقنا الاجتماعي المحافظ، أو في سياقنا المدني: الأديب، الفنان، الكاتب، الإعلامي، أو الناشط في أيامنا.. إلخ.

إن مفهوم كلمة "مثقف" في السياق الغربي، وإن انبثق هناك بصورة مرنة عن تحولات موضوعية في الواقعين الاقتصادي والسياسي، قد خنق البعد التنبؤي والقفزات في المجهول والرؤية الكونية ومحاسبة العصر ومساءلة العلوم التي كان يتمتع بها فيلسوف عصر التنوير (القرن 18)، وعلى نحو أدنى في عصر الأيديولوجيا بعده (القرن 19)[11]. هذا ما جعلهم، في ما بعد الحرب الثانية والاستواء على السلام الدولي، لا يشعرون في الوقت المناسب بالثغرات الخطرة التي تنسجها مجتمعات الرّفاه وتغري العصر الوسيط للنفاذ منها والعودة مرّة أخرى إلى نشاطه بهوية معرفية معاصرة مزوّرة.

ثم إنّ المفهوم إياه، مفهوم المثقف، ظهر عندهم في عصر الشموليات ذات النزعة نحو تصنيف الناس والأشياء جميعًا، وفق ضبط واحد (القرن العشرون). ولا غرو أن يكون توصيف المناضل هناك توصيفًا يعتمد "نمطية توالد المثقفين"، تبعًا للوعي الخاص بالطبقة والحاجات الجديدة الخاصة بوسائل الإنتاج الجديدة. ولولا أنّ غرامشي خرج عن هذا التنميط وأضفى البعد الثقافي على النظرية، بصفته ثوريًّا حتى مع المفاهيم الأكاديمية الطّليعية في عصره، ومهما كان تبلور فكر غرامشي بعده إلى قمّة حيويّته في الشارع الثقافي مع ثورة 1968، إلّا أن الأنظمة السائدة كانت في مستوى متقدم آنذاك، من حيث الحنكة في التعامل النّاعم مع "مجانين" الفكر. وسرعان ما اسْتَتَبَّ المثقفون في أدوار بهيئات أممية حكومية وغير حكومية، وتوهم المثقف بالاستقلال وتوقف "الصّداع" أيضًا[12].

أما في سياقنا العربي، فإن مفهوم كلمة "مثقف" لم ينبثق بصورة مرنة عن تحولات موضوعية في الواقع، إنما كان استعارةً وإسقاطًا. ثم إنه، وإنْ بعث بعض الشيء، بما تيسر له من أدوات اليسار المعرفية، الوعي العربي إلى تشَكُّل حقوقي وسياسي جديد، فقد كسر مثال "الأديب"، بما هو مفهوم دال على الشخص التنويري الذي يسري نتاجه في الجماهير العريضة. منذ ذلك الوقت، أي

---

(10) الفيروزآبادي، **القاموس المحيط** (القاهرة: دار الحديث، 2008)، ص218.

(11) عُرف القرن العشرون، لدى مصنفي الحقب، بعصر الحرب الشاملة. أما القرن الثامن عشر، فعرف بـــ "عصر التنوير"، والتاسع عشر "عصر الأيدولوجيا". انظر: **موسوعة كمبردج: الفكر السياسي في القرن العشرين** (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2009)، ج 1، ص253.

(12) صدق هذا الإجراء علينا أيضًا، فيما بعد. انظر: عزمي بشارة، "عن المثقف والثورة"، **تبيّن**، عدد 4 (ربيع 2013)، ص18- 19.

المثقف العربي بين النظام وبنية النظام

منذ عصر الثورات الاشتراكية، بدأ المثقف ببناء برجه العاجي، أكاديميًا أو نظاميًا أونضاليًا، في صالونات وميادين "يسار" تعج بمفردات ليست بالضرورة منبثقة من/متطوِّرة عن مفردات الشارع الثقافي المحلِّي[13].

هذه الثغرة، بطبيعة الحال، عجلت انتقالنا من "مثقفي العصر الثوري الاشتراكي" إلى "دعاة العصر الثوري الإسلامي"، وكان الحال مختلفًا مع "أدباء النهضة العربية" الذين لم تفلح التيارات السلفية في حجبهم (طه حسين، جبران، العقاد، مارون عبود، وغيرهم)، وانتزاع الجمهور العربي الكبير من أحضانهم. فهل كان الأجدر بنا المواصلة مع الأديب، بدلًا من المثقف؟ نعم.

من الجاحظ وابن مسكويه والتوحيدي (القافلة كبيرة في سجلات حضارتنا العربية) إلى ميخائيل نعيمة وتوفيق الحكيم، وامتداداتهم (أدبيًا) في العهد الثوري، من أمثال نجيب محفوظ ومحمود درويش ونزار قباني وأدونيس، وغيرهم ممن لم يحترفوا الشعر للشعر أو "الفن للفن"، ولم يقصر اهتمامهم على جماليات اللغة. لقد كانوا بواسطة أدبهم المبثوث محركين أساسيين وفاعلين رئيسين في رهانات التحول المعرفي لمجتمعاتهم في المجالات شتى، لولا أن مجتمعاتهم بدأت تتحول عنهم، لدى تحوّلنا إلى "جبّة المثقف"، وإلى بعث إحيائي سلفي جديد لم يكن أصحابه أبدًا يقابلون ما يعرف في التصنيف الغربي بـ "المثقف التقليدي"، مثل الفقيه عندنا والقاضي والراوي، وغيرهم ممن يواصلون أداء مهماتهم عبر الأجيال من دون تنافس وطموح سياسيين.

لقد عُدّ هذا خطأ مفاهيميًا تأسس على نقل المصطلحات من دون تروّ، (فالمصطلح مفهوم، والمفهوم فكرة، والفكرة تصنع الواقع)، وهذا الخطأ انعكس في مسارنا التاريخي، بصورة خسائر فادحة؛ لأنه تسبب، بخلاف المسار الطبيعي الذي حدث في الغرب، في تخطينا عصر التنوير (عصر الأدباء والفلاسفة) قبل أن ينضج ويشعّ، وقذفنا مباشرة في عصر الأيديولوجيا، ومنه إلى الأنظمة الشمولية (عصر المثقف الثوري)، أي ذهبنا معه مباشرة إلى جدل الأنظمة السياسية، قبل أن ننتهي مما يخص أنظمتنا الثقافية التي تعد البنية الحاضنة لتلك الأنظمة السياسية[14]. لقد تسبب في استبعاد نتاج المثقف عن الرصيف، وحصره إما في الجامعة أو الحزب أو المنابر النخبويّة، وأعفى كثيرًا من المثقفين من الاهتمام باللغة. إن هذه نقطة قد تبدو شكلية، ولكنها بيت القصيد في كل ما نحن بصدده؛ لأنّ اللغة وعاء الفكر، وتضاريسها في الذهن هي العامل الأول في توليد الفكر.

من النتائج الموضوعية لذلك الخطأ انفصال ما يسمى بالنقد الثقافي عما تركوه للنقد الأدبي، ثم قالوا (كما يعلق عبد القادر الرباعي): إن دراسة التلفاز والأفلام والبلاغات الحكومية والإعلانات والحكايات الشعبية، والجنسوية التي تعنى بما تتعرض له المرأة من اضطهاد في بعض المجتمعات، وغيرها مما يندرج في أعمالها؛ أولى بكثير من دراسة الأدب[15]. كأنّ كل ذلك لا يدخل ضمن الأدب الواقعي، لو امتد بنا عصر الأديب إلى يومنا هذا أو كأن طه حسين لم يناقش، في نقده الأدبي وتناوله نصوص أدبية، قضايا الإعلام والأدب الشعبي والمسرح، وحتى الأزهر ومناهج التعليم. كأن العقاد لم يتناول مسائل الوظيفة والديمقراطية والمجتمع بالنقد والتحليل أو كأن إحسان عبد القدوس أونزار قباني لم يثيرا مسائل اضطهاد المرأة والقضايا الجنسية التي نخرت في مجتمعاتنا المحافظة! ألم يقتحم حسين مروة ورجاء النقاش وغالي شكري[16] وغيرهم مجال المنهج الواقعي في النقد الأدبي؟

لم نكن في حاجة إلى استيراد نظرية "موت النقد الأدبي" التي حُوّلت عبر مسار الألسنة السيِّئة إلى "موت الأدب"، فسار ذلك على هوى بعض المتبرّمين منّا بالفصحى والداعين إلى اللهجات. فأدبنا الواقعي ومنهجنا الواقعي في نقده كانا سيمثلان خطوة وسيطة إلى النقد الثقافي المعرفي الخالص، بكل مرونة وبدون إراقة قطرة دم. ثم إنّ العمل المعرفي "المخبري" ضرورة، أما عمل المثقف (بحسب المتعارف عليه في سياقنا المعاصر)، فيتمثل في نقل الوعي بقضايانا الحيوية إلى المجتمع، كما كان يفعل أدباؤنا، قبل عصر المثقف العربي الذي أصبح كل همّه أن ينقل الوعي بتلك القضايا إلى السلطة السياسية أو المباركة الأكاديمية. بهذا، نازع الأديب موضوعه وقضاياه ومجاله، ثم أضاع الموضوع والقضية وانزلق عن المجال. لقد أدّى هذا، فيما بعد وإلى اليوم، إلى تجفيف قضايانا الحيوية التي كان يتفاعل معها الجمهور ويفهمها من خلال أدبائه، أي تجفيفها وتحويلها إلى مجرد إشكاليات معرفية وعمل مفيد لا بد منه. لكنه ليس مطلقًا دور المثقف، بمفهومه الغربي (لا غضاضة في المرجعية، ونحن نغرق في المفهوم) الذي لا يقابله، من جهتنا، إلا أديب عصر ما قبل الوطنيات الصاخبة، كما يمكن أن يقابله أيضًا، ناشطونا اليوم في الفضاء السبراني والفضائي أيضًا، وهم يتميّزون بالخطاب المباشر الحيوي في تناول قضايانا مع الجمهور وتسطيح في الفكر، مع الأسف، ما تسبب في قتل اللغة، ونفي الأديب من حياتنا.

هذا تحديد مفهومي للمثقف في عالمنا العربي، وهو تحديد، على خلاف كلمة مثقف في العالم الغربي، يبقى في زئبقية ظاهرة في تداوله، بسبب غياب المثقف. إن التحديد قرين الحضور، وهو عدم قيام تاريخنا المعاصر، منذ نهاية عصرنا الانتقالي شبه الليبرالي أو بالأصح منذ خنقه قبل أن يزهر معرفيًا وثقافيًا تمامًا، على فاعلية المثقف، بقدر قيامه على فاعلية المناضل السياسي الجماهيري

---

[13] نستثني هنا، نسبيّا، المثقفين الذين واصلوا تفكيرهم وكتابتهم بوصفهم أدباء أو ناقدي أدب: محمود درويش، الطيب صالح، غسان كنفاني، ادوارد الخراط، السياب، البياتي، الماغوط، حجازي، وأمثالهم.

[14] يتساءل عبد الله الغذّامي: هل هناك علاقة بين اختراع "الفحل الشعري" وصناعة "الطاغية"؟ انظر: عبد الله الغذامي، **النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية**، ط 3، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص7. "وحده الأديب، ولأنها حِرْفَتُه، كان يقدر على تجفيف ثقافتنا من "الفحل الشعري"، لولا أننا قتلناه، فاستمرّ الفحل يصنع طغاتنا ومثقفينا أيضًا".

[15] عبد القادر الرباعي، **تحولات النقد الثقافي** (عمان: دار جرير للنشر والتوزيع، 2007)، ص10.

[16] انظر مثلًا: - حسين مروة، **دراسات نقدية** (بيروت: مكتبة المعارف، 1988). - رجاء النقاش، **أدب وعروبة وحرية** (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2008). - غالي شكري، **أزمة الجنس في القصة العربية** (بيروت: دار الشروق، 1991).

الشعبوي. فلو كان حضور المثقف فاعلًا في مجتمعاتنا، لأصبح ظاهرة، كما كان حضور الأديب ظاهرة زمن النهضة حتى الستينيات، ولاتَّضحت أدواره، وانبرى لها الدارسون والمؤرخون تصنيفًا وتأصيلًا وتعريفًا. هذا ما جعل الدراسات في المثقف تتكلم في أغلبها عما يجب أن يكون عليه المثقف في العالم العربي؛ أكثر من تشخيصها أصناف المثقفين الذين انفعل بهم تاريخنا المعاصر.

لا يخرج من هذا التعميم إلا دورين. لكننا مع ذلك لا نكاد نميز بينهما وبين دور المناضل السياسي الجماهيري:

- الداعية الإسلامي المناهض لما يُسمى بالغزو الثقافي.
- المثقف القومي أو الوطني المناهض للاستعمار، بأنواعه جميعها.

نحن نصنفهما معًا، تعميمًا على الأساسي، في خانة المناضلين السياسيين؛ لأنهما معًا لم يُنهيا إلى اليوم، لا ما يخص الغزو الثقافي ولا الاستعمار. من ثم، لم يَفرغا بعدُ للنظر في مجتمعاتهما، والمثقف، على ما اقترحنا في البحث، هو المتفرغ أساسًا لتشخيص مجتمعه ومناهضة الأنساق الفكرية والثقافية الصامتة فيه، كما فعل "الأديب" في تاريخنا إلى عهد قريب[17]، أي مناهضة الاستعمار التاريخي الداخلي المتأصل فيه. ذلك الاستعمار الذي تسبب في القابلية للاستعمار الخارجي الذي يقاومونه.

أدى هذا الأمر إلى التباس في تعقُّلنا كلمة ثوري، فالمثقف الثوري هو الذي يقاوم الآخر: الغزو، الاستعمار الجديد، أعداء الأمة، الأيادي الخارجية، أو هو الذي يقاوم السلطة و "يقول كلمة الحق" أمام كائن من كان (بمعنى "رجل آلي" مُبَرمج على "الحق"، وعديم الحس)، أو هو "بائعها لله وللوطن"، أي "فحل" آلي، مرّة أخرى (لا يلوي على شيء).

نحن، وإن كنا كنا نحتاج حقيقة إلى من يسدّ هذه الثغرا، بتعقل ورويّة، وبقليل من مغازلة مركزيّتنا المتأبطة غالبية أسباب تهافتها، إلا أنه من جهة أخرى أعفى المتعلمين والنابهين منا من مهمة تشريح الذات ثقيلة التكلفة بفعل الثالوث المُحرّم الكامن في وضعية "البوليس" السرّي خلف عقولنا منذ زمن. فبدلًا من أن يشخصوا قابلياتنا للاستعمار، راحوا يوسعون في شرح أنواع الاستعمار، وبدلًا من أن يشخصوا تراثنا المقدس، راحوا يوسعون في تبيان مُحال المستشرقين، وبدلًا من أن يشَخِّصوا تَشَظِّي الإنسان الفرد داخل سادية الجماعة في مجتمعاتنا، راحوا يطنبون في الحديث عن تفجُّر الأسرة في الغرب.

لا ننفي وجود دراسات عميقة حول تشخيص مجتمعاتنا [18]، ولكن لأن ورقتنا تتكلم عن دور المثقف، فهي تهتم بالدرجة الأولى بخطابه المباشر الموجه إلى المجتمع، من خلال الوسائط المبتذلة، على العموم، في شكل أعمال أدبية أو فنية أو حتى فكرية مبسّطة في لغة مفهومة؛ أي تهتم بما يمثل "دورًا في المجتمع"، لا دراساته، على جلالها، وهي ما لا يقرؤها عامة الناس، ولا تهتم بها السلطة في الغالب. أما إذا كان المثقف غير ملزم بالاتصال الجماهيري، فهذا يعني أننا لسنا بعد في مجال المثقف. هذا عودٌ على بدءٍ مع مفهوم واعظ السلطان وشاعر البلاط، فالمثقف هنا قد نال منزلة الأديب ووجاهته، لكنه لم يقم بدور الأديب.

وبشيء من التأمل، نجد بأن الذي لعب دور المثقف ليس الخبير ولا النقابي ولا السياسي. هؤلاء كلهم وغيرهم لهم أدوار محددة واضحة، ثم إنهم "مثقفون وظيفيون"، وفق مقترحنا الذي نشرح بعد قليل.

هل يكون هذا شبحًا؟ أميل إلى الظن بأنه مزيج من بين السياسيين، والخبراء، والمهندسين، والإداريين، والنقابيين، ورجال الأعمال وأمثالهم في المجالات الأخرى جميعهم، وهم ذخر ونخبة لا يستغني عنها أيّ مجتمع. والمثقف الحقيقي، كما نعرّفه بعد فقرات، يكون في الغالب من فئاتهم، ولكن الذين لا يتقنون منهم عملهم في اختصاصاتهم يقومون بعمليات السطو على قضايا الثقافة، وينتزعون جبّتها قهرًا أو مكرًا، بما يتوفر لديهم من إمكانيات نظامية. إن سبب ذلك هو اهتراء قلاع الثقافة وذهاب هيبتها ومَنَعَتها، بانفصال النقد الثقافي عن النقد الأدبي، والحال أنه حدث انزلاق نرجو ألا يكون مقصودًا في استيعاب المفهوم من طرف كثير من مثقفينا الذين تحلّلوا من اللغة ومن الأدب. فالنقد الثقافي فرع من فروع النقد النصوصي العام، كما يؤكد الغذّامي، فهو "أحد علوم اللغة وحقول الألسنية، ومعني بنقد الأنساق المضمرة التي ينطوي عليها الخطاب الثقافي، بكل تجلياته وأنماطه وصيغه، ما هو غير رسمي وغير مؤسساتي، وما هو كذلك سواء بسواء، من حيث دور كل منها في حساب المستهلك الثقافي الجمعي»[19].

---

[17] قد يُؤخذ علينا هذا التمييز، على أساس أن الأديب صنف من المثقف في النظرة المتداولة. نكرّر هنا أننا، مع الأسف، لم نستعر لفظ "مثقف" فحسب، بل اجترنا معه المفهوم أيضًا، فأسقطنا نسقًا مختلفًا عن طبيعة القابلية العربية لقيادة المعنى. لقد كان أن أشاحت شعوبنا عن "المثقف الجديد"، بحثًا عن قيادة أخرى، فوقعت في المقترح المتاح بعد نكسة حزيران 1967. "الأديب الأريب" تعرفه مجتمعاتنا منذ القرن الرابع الهجري، وتأنس به وتطرب له، وإن هزّها في مسلّماتها و "تابوهاتها". لا فكر بدون لغة وفقه لغة، والأمثلة كثيرة من نصر حامد أبو زيد وفوكو وتشومسكي وغيرهم. كان "المثقف"، أيام كنا نُعرِّفه بالأديب، يستحيل أن يكون جاهلًا باللغة. أما اليوم، فأضحت اللغة آخر اهتماماتنا (المهم إيصال الفكرة)، وبهذا ضاع الفكر بضياع اللغة.

[18] منها مثلًا: (المجتمع العربي المعاصر)، (المجتمع العربي في القرن العشرين) لحليم بركات، (المجتمع والدولة في الوطن العربي) سلسلة بإشراف سمير أمين، (سوسيولوجيا الجنسانية العربية) للدكتور عبد الصمد الديالمي، ودراسات علي الوردي، علي الكنز، عمار بلحسن، خلدون النقيب وغيرهم.

[19] الغذامي، **النقد الثقافي**، ص83. لم يقل الغذامي بانفصال الثقافي عن الأدبي، وهو الناقد النافذ المدقّق، وإن أعلن موت النقد الأدبي في نزوة "فحولية" منفلتة. كان قد نبّه هو نفسه إلى خطورتها، ففي تطبيقاته يؤكد على توسعة النقد الأدبي، فنظّر لتحويل الأداة النقدية، من اقتصارها على الجمالي الخالص إلى استغراق الخطاب الثقافي وأنساقه، و"الثقافي" الذي فرح به بعضنا. لم ينظروا إلى المسألة إلاّ على أنّها تحلّل من "عبء" الأدب، وتحرّر (هناك في الغرب) في قوالب لغويّة متطوّرة مع الواقع والوعي والفكر، جنبًا إلى جنب، انبثاقًا عن صيرورة أدبية فلسفية منذ الأنوار، إذ كيّفت نفسها والشروط الموضوعية للعصر وتفجُّر علاقاته وأروقته. هذا ليس موتًا للأدب، وإن أعلنه بعضهم هناك، ولكنه صورة جديدة للأدب. هذه المرونة هي بالضبط ما أراده الغذامي -أو هكذا نتصوّر- للثقافي عندنا. هل يمكن أن نرى في ديوانيات دمشق ومقامات الحريري والهمذاني ونواسيات بغداد وتواشيح قرطبة موتًا للأدب وإعلان عصر الثقافة؟ مع أنها جميعًا كانت استغراقًا لـــ "تلفاز وأفلام وبلاغات وإعلانات وحكايات وجنسيات" ذلك العصر.

المثقف العربي بين النظام وبنية النظام

لبس آخر موجود، هو إمكان تصنيفنا المتعلمين المنخرطين في الخدمة العمومية، سواء كانت إدارية أم تقنية أم غيرها من الاختصاصات المرتبطة بالثقافة المكتوبة والنشاط الذهني، في خانة المثقفين العضويين. هذا جميل، لولا أن الخدمة تبقى هي الخدمة، والمثقف، وفق مقترحنا الذي يتضح في الفقرات والفصول التالية، قد يكون منخرطًا، بحكم وظيفته مواطنًا في واحدة من الخدمات، ولكنه فوق ذلك، بحكم مهمته مثقفًا منخرطًا، بوصفه فاعلًا في نشاط فكري ينكبّ على البنية المجتمعية، بوصفها كلًا متكاملًا، تشخيصًا ودراسةً، أو في أقل العطاء، فإنه يعطي إضافات نوعية هنا وهناك في مهماته، بصفته مواطنًا.

إن التصنيف الغربي يُغالطنا (أو نغالط أنفسنا به على الأصح)؛ لأنه يعتمد على بنية سبقتها ثورة فكرية حررت المواطن، في حقوقه الأساسية على الأقل. هذا ما قد يجعل المثقف مثقفًا هناك (أي موردًا نوعيًّا)، بمحض انخراطه في خدمة، أيّة خدمة، فبنية كهذه يكون من الممكن جدًا أن:

- يبدع فيها الإداري مثلًا. وفي رواقنا الخدمة قد تكون بالكاد لسد لقمة العيش، أو ضمان كرامة شكلية.
- أن يحمل فيها المتعلِّم وعي «طبقته»، بما يتناقض والنظام السائد. وفي رواقنا فرصة ثمينة متاحة له للانتقال من طبقة أدنى إلى طبقة أعلى.
- أن يصل إلى تحقيق إضافات نوعية في اختصاصه. وفي رواقنا، أحيانًا كثيرة، يصل إلى تحقيق إضافات نوعية في علاقاته ومعارفه، وجيبه أيضًا.

لسنا في سياق الهجاء، فكل ما نريد التنبيه إليه هو أن مجتمعاتنا لم تنتقل بعد إلى عصر الحرّيات، ومن لم يتحرّر فكريًا ويستمتع بكل مسؤوليته وكرامته لا يعرف كيف يأسى على كرامة الآخرين، ولو أراد.

3. تحديد إجرائي

سرى في أدبيات اليسار التقسيم الدارج للمثقف، بين تقليدي مرتبط بالنظام السائد أو الآيل إلى الزوال، ومثقف عضوي مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالنظام الصاعد. لقد اعتمدنا مضمون هذا التقسيم في بحثنا، واحترازًا من المغالطات المضمرة في ترجمة المفهومات والمقولات إلى واقعنا سنختلف وإياه في تحديد ماهية تلك الأنظمة، فهذا التقسيم يربط المثقف بوضع الفئات ودورة الطبقات، ويبقى في النهاية ارتباطًا أيديولوجيًا يأخذ حركيته من نمط الإنتاج الذي يحدد طينة مثقفيه، حيث يقول غرامشي، المناضل والمفكر الشهيد ومؤسس اليسار الثقافي/الاجتماعي:

"إن كل فئة اجتماعية ترى النور، في بادئ الأمر، على أرضية وظيفة أساسية في عالم الإنتاج الاقتصادي تخلق عضوياً في الوقت نفسه الذي ترى النور فيه شريحة أو عدة شرائح من المثقفين الذين يزودونها بتجانسها ووعي وظيفتها الخاصة، لا في المضمار الاقتصادي فحسب، إنما في المضمار السياسي والاجتماعي"[20].

نعتمد الحقبة المعرفية، بدلًا من الفئة أو الطبقة، فنصوغ تحديدنا الخاص، مع المحافظة على شكل الصياغة لدى غرامشي، وفاءً له وتواصلًا بروحه الخالدة: إن كل حقبة معرفية ترى النور، في بادئ الأمر، على أرضية تفاعلات رمزية معينة في عالم علاقات إنسانية تخلق عضويًا في الوقت نفسه الذي ترى النور فيه شريحة أو شرائح عدة من المثقفين الذين يزودونها بتجانسها وبوعي وظيفتها الخاصة، لا في المضمار المعرفي فحسب، إنما في المضمار السياسي والاجتماعي أيضًا. فبعد أن كان المثقف يقاوم النظام السائد (وهو دور سياسي في نظرنا)، وصلنا اليوم، في سياقنا العربي وبصورة ملحّة ومستعجلة، إلى "الدور الثقافي"، وهو أن يقاوم المثقف البنية السائدة، بنية تُغرِق الطبقات والأنظمة جميعها؛ زائلةً وصاعدةً ونُخبًا مترنحة وشعبًا جامحًا، وفق منطقها.

إن أبينا إلّا أن نسمي هذا الدور دورًا سياسيًا، فهو يدخل ضمن سياسة ما بين العصور، لا ما بين الأنظمة أو الدول أو الطبقات، وليس في هذا الأمر أية مثالية لا واقعية. ذلك لأن العصور كلها أضحت مكدسة اليوم في واقعنا السياسي والثقافي والاجتماعي، فالاشتغال يعكف على شيء موجود؛ لا وهمي. ومن أسباب الطبيعة الاستعجالية هذه:

- فشل التجارب الديمقراطية عندنا.
- فشل تعاطينا مع الهيئات الدولية، في مجال التشريع والحقوق الأساسية، خصوصًا في متعلقات ما يُسمى بخصوصيتنا الثقافية. والحال أنّ الدول المتقدمة؛ مجتمعةً ومُجمّعةً إجماعًا على حقوق العصر، فلكل واحدة منها خصوصيات ثقافية وبلغات مختلفة أيضًا.
- فشل انتقالنا من الثقافة التراثية (خارج عصرنا)، أو الاستهلاكية المحاكاتية (خارج ذاتنا)، إلى الثقافة المواطنية المدنية، خارج العصر والذات، فنحن في هذا الوضع نصول ونجول؛ ليس في اللاتاريخ فحسب، بل في اللاوجود أيضًا.

---

[20] عمار بلحسن، **إنتلجنسيا أم مثقفون في الجزائر** (بيروت: دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، 1986)، ص36.

- الخيار الجماهيري الشعبوي العريض في سواد شعوبنا، بالانكفاء على الذات والانطوائية الثقافية، وعدم التجدّد منذ ثلاثة عقود، وفق التقدير المتحفظ، وإن شئنا ومن دون تحفظ، منذ النكسة إلى اليوم.

إن اعتمادنا البنية، بدلًا من الطبقة، يجعل الصورة أعم وأشمل، فالبنية هي العصر كله، بتناقضاته المختلفة وطبقاته وفئاته المتناقضة في شروط وعيها الذي تفرزه كل أرضية اجتماعية، على حدةٍ، وهي، على تناقضها الموقعي، تتفق جميعًا في طبيعة براديغما العصر، وهي الصراع والهوية والندرة والحرب والمنافسة. نزيد عليها، نحن العرب، في ما يخصنا، شيئًا من براديغما العصر المعرفي السابق، بوصفنا ما نزال نعاقر «عنترياته» ونترنح في «سريالياته». هنا، يظهر لدينا، من اعتمادنا البنية بدلًا من الطبقة، صنفان من المثقفين تحتاج إليهما المرحلة، وهما: صنف وظيفي وآخر طفري.

أ. المثقف الوظيفي

هو قريب من وضع الموظف العضوي في الواقع الأوروبي، وهو موظف بالضرورة، وعى ذلك أم لم يعه، لواحدة من الأوضاع والمواقع الاجتماعية السياسية الثقافية. وقد تكون هذه طبقة، فئة، عشيرة، وطنًا، قومية، مؤسسة رمزية صامتة، وذاكرة كامنة.. إلخ. هو موظف؛ لأنه -وهذا لا يدرأ عنه بالضرورة صلاحه وإيجابيته- يستفيد من نشاطه أجرًا، سواء كان ماديًا في حالة انخراطه في النظام "الثوري" السائد، أم معنويًا في حالة مرافعته عن الطبقات الدنيا. ذلك أن سياقنا العربي له من التميز، في مسألة ممارسة العنف، ما يجعلنا نُطَوِّر، مع ماكس فيبر، تحديده مصدر الحق في احتكار وسائل العنف[21] ونراجع، مع بُكائياتنا الأزليّة، مدى جدّية ثنائية الشعوب والأنظمة.

فـ "بداوتنا الطبقية"، وفق ما يصفها ياسين الحافظ، لم تنتج معرفة ووعيًا اجتماعيًا، ومن ثم ثقافةً ووعيًا خاصًا، سواء كان ذلك لدى فئاتنا المحظوظة أو المتميزة أو الحاكمة، أم كان لدى فئاتنا الدنيا. لقد انتقلت تلك الفئات إلى الحظ والامتياز أو الحكم، من دون شروط معرفية موضوعية. من ثم، افتقدت إلى الوعي الجديد الموائم لوضعها الجديد، كما بقيت الطبقات الدنيا في ثقافتها الإرجائية، من دون أن تفكر بوعي في شروطها جديد.

وما دام لم يحصل وعي جديد في الجانبين معًا، إنما حصل في جانب الطبقة الحاكمة انتقال إلى نمط معيشي جديد تسبغه رطانة لغوية جديدة ليس إلا، فإن الجهاز المفاهيمي التراثي السائد الذي كان ولم يزل يوجه العقول ويشحذ المشاعر؛ بقي على حاله في الريادة يقود المجتمع كله، بجلاديه ومقهوريه.

ولأن الطبقة المحظوظة خرجت، في الشكل فقط، عن التراث، بنمطيتها الجديدة، فقد بقيت، بذلك، كل الدلائل والأمثال والحكم وكل رأسمال رمزي في صالح الطبقة المسحوقة. بهذا، يمكننا أن نلاحظ بسهولة -بدرجات متفاوتة طبعًا- دوامة الحرج التي يعيشها المحظوظون أو المتميزون أو المختلفون في مجتمعاتنا، سواء كانوا أم لم يكونوا ضمن الطبقة المستفيدة من النظام السائد. هذا ما يدفع بنا إلى الظن بأنه مثلما أن الدولة عندنا، وبصيغة محاكاة واستعارة، وجدت نفسها مصدرًا للحق في احتكار وسائل العنف المادي، فإن المجتمع، بحكم الركود وعدم التجدّد، وجد نفسه متفردًا تلقائيًا، بما هو مصدر للحق في استخدام وسائل العنف المعنوي. إن هذا -على علاته- ليس وضعًا بائسًا بالضرورة؛ لأنه من جهة أخرى خفف من حدة الصراع بين الأوضاع والوضعيات، على أساس أن وعيًا واحدًا يجمعها (لكن هذا أيضًا يفسّر طول مدة استقرار الأنظمة المستبدّة عندنا).

من جهة أخرى أيضًا، جعل ذلك الأنظمة المستفيدة -في مستوى الترسانة المفاهيمية التقليدية النقيضة على الأقل- بلا وعي خاص وترسانة مفاهيمية خاصة تسندها وتشدها معنويًا. ولولا هذه الحقيقة، لما احتاج السياسيون يومًا إلى ما يسمى "الخطاب الشعبوي"، ويصدق هذا الأمر حتى على الغرب بنسبة أقل، ولما كان مثل هذا الخطاب واردًا، حتى بوصفه مفهوم. كلّ هذا يدعنا نميل إلى الظن بأن المثقف الوظيفي إذا لم يكن، على الأقل، مع النظام السائد، فإنه يستفيد أجرًا معنويًا تترتب عنه، في بعض الحالات، منافع مادية تقِلُّ أوتزيد. إن هذا لا يقلل من قيمته على كل حال، ولا يخرجه عن المهمات النبيلة التي يقوم بها، سواء في التربية أم الإعلام أم الاستشارة، أم النشاط المدني والثقافي.

هو مثقف وظيفي؛ لأن المعرفة والوعي المنتجان من طرف الأوضاع جميعًا يجري بهما التاريخ، وأصبح ذلك آليًّا بالضرورة، من دون حاجة إلى مثقفين يبدعونه. إن أقصى صور الإبداع، في هذه الحالة، أن يبرزونه في حالة عدم انتباه عامة الناس إليه فقط، وهذا حال كثير من الفنانين والأدباء والسينمائيين، مثلهم مثل الخبراء في المجالات والتخصصات المختلفة أيضًا، وعموم مثقفينا اليوم في مجال إبراز المخفي واللامنتبه إليه، فشروطه المعرفية موجودة، وبما هو نتاج منعكس في المجتمع، وبما هو أثر موجود في الثقافة والسياسة، وكل ما على المثقف فعله هو أن ينبه إليه.

ولأن المثقف يدور في سياقه، فإنه ينهل في عملية التنبيه تلك من سياقه. لا يمكنه أن ينبه إلى وعي أو معرفة بسياق مختلف إلا من باب القراءة والاطلاع والحكاية عنه، ولطالما نبّهَنا مثقفون إلى سياقات أخرى وإنجازات إنسانية شتّى تعقّلناها نظريًا بسهولة ودرسناها في جامعاتنا، ثم تمنّعت واقعيًا على أن تجري في سياقنا، على الرغم من المدد التكنولوجي والخبراتي المستجلب من هناك.

[21] ماكس فيبر، **العلم والسياسة بوصفهما حرفة**، جورج كتورة (مترجمًا)، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011)، ص261 وما بعدها.

المثقف العربي بين النظام وبنية النظام

إن لهذه المعضلة سبب رئيس هو عدم غمس وعي تلك المعارف وفلترتها، في سياقنا الاجتماعي المحلي، لتُبعث من جديد في دمائه وأعصابه[22]. كانت الأنساق الفكرية والمفاهيم في مجتمعاتنا ولا تزال تتعايش، بعقلية المضياف الكريم، ولكِنِ الحَذِر من قوم مُنكَرون، مع الإدارة، مع الشركة والبنك، مع الملهى والمتحف، وباختصار مع العصر والقوانين "الوضعيّة" عامة.

يصدق هذا، إلى حد ما وربما إلى حد بعيد في العقدين الأخيرين المتوترين، حتى على جالياتنا المنظمة في أوربا وأميركا، فذلك الارتباط العضوي والشرط الاجتماعي يجعلان المثقف موظفًا بالضرورة لوعي خاص بفئة أو طبقة داخل البنية العامة التي تضم الجميع، وهي بنية تتغالب بها الفئات والجماعات، ويجري بها الامتياز دولًا بينها؛ مخلفًا كل مرّة مآسي تطاحن وتنافس سياسيين، وقد تنحطّ أحيانًا إلى مستوى حروب. ثم بعد ذلك تبقى البنية هي البنية، ويبقى التدافع عندنا أصلًا مقدسًا من أصول الاجتماع البشري والدنيا دول، و "كل عام ونحن بخير"!

هو أخيرًا مثقف وظيفي في دوائره العليا (في عدد من الملحقين بالأنظمة الحاكمة، خبراء وإعلاميين ومنظّرين)؛ لأن الدولة عندنا "سقطت في براثن الأنظمة وأصبحت تتبع النظام، بدلًا من أن يتبعها النظام، سواء كان ملكيًا أم جمهوريًا. هذا عدا مسألة شرعية الدولة، والصراع بين الأمة والدولة الذي استقطب كثيرًا من منظري الأمة (العربية والإسلامية)، في مقابل قليل من منظري الدولة. ومن هنا لم ينشأ منظرو دولةٍ محافظون، بل منظرو أمة، في مقابل منظّري أنظمة. والأنظمة هزيلة لا يلبث منظّروها أن يكتشفوا أنهم في خدمة جهاز أمني، أو في خدمة سياسي أوحزب حاكم، أو حتى عند أحد أقارب السياسيين أو قادة الأجهزة الأمنية"[23]. ولأنّ "الأمّة" هزيلة هي الأخرى، في إطارها المعرفي المستهلَك والمتجاوَز، لا يلبث منظّروها أن يكتشفوا أنهم في خدمة جهاز تَبْكِيتِي، أو في خدمة شيخ مُموِّل أو حزب شعبوي، أو حتى عند أحد أقارب المراجع أو قادة الأنظمة العشائرية.

ب. المثقف الطفري

ننتقل الآن من اللامنتبه إليه، الذي قد يرصده المثقف الوظيفي، إلى اللامفكر فيه واللاموجود أصلًا؛ لأنه يحتاج إلى جدل من خارج البنية/مع البنية، لإفراز وعي جديد خلاق. وهذه مهمة تحتاج، في رأينا، إلى ما يحسن تسميته بـ "المثقف الطَّفْري"[24]. هذا النوع من المثقف نعده مفكرًا ومبدعًا ومَتْنَلَ إضافات نوعية في محيطه؛ لأن شروط إنتاج المعرفة، بالمفهوم الدارج، غير متوافرة في حالته، فلا السياق قائم بالتاريخ (في صورة فئة أو طبقة أو قبيلة أو حتى "أمّة".. إلخ)، ولا بالسياق النقيض (طبقة نقيضة.. إلخ).

المثقف هنا هو القضية والنقيض في آن معًا؛ يختزلهما في ذاته ويعاركهما ويقلبهما بعقله، ويتعاطف معهما ويعطيهما المقدار نفسه من الاهتمام، فيهجر القبيلة ليعانق الإنسان، ويخرج عن الوضع الاجتماعي ليتملّى بنية العصر كله. هذا أمر لا يجعله خارج التاريخ، مثلما قد يتبادر إلى أذهاننا؛ لأن الإنسان موجود والبنية موجودة وهما، في واقع الأمر، القضية والنقيض، في غير ما جدل سياسي، حيث إن جدلهما السياسي ما يزال مُختصَرًا، بما هو إرهاص فكري خالص يعتلج في صدر المثقف الطَّفري، كما أسلفنا.

لكن، بخلاف المثقف الوظيفي، فإن ذلك الأمر يجعله خارج المفكَّر فيه؛ لأن البنية النقيضة هنا ليست "واقعًا اجتماعيًا مقهورًا أو شعب أو طبقة مسحوقة" تستشعر وعيًا بها، وإن كان جنينيًا، إنما هي منظومة فكرية لا عرش ولا ملك ولا جيش لها، ولا حتى قوم أو طبقة محرومة في الواقع بعد[25]. هي بدائل ثقافية ممكنة لبراديغما جديدة ليس لها سوى المثقف الطّفري راصدًا، ومن ثمة مدافعًا ومرافعًا. فالمثقف الطّفري، يمتاز -على الأقل- بأربع خصائص مجتمعة، وإذا غابت واحدة منها، لم يعد مثقفًا طفريًا.

- يشتغل على تغيير الذهنيات والتحسين الحثيث لأساليب التفكير على المستوى المعرفي، فرفضه وثورته تكون على الواقع الفكري، أساسًا وابتداءً، وحتى إن تحمل مسؤوليته السياسية مع رفاقه، فقد يرفض أحدنا وضعًا ماديًا ما، لطبقة أو فئة أو عشيرة، ثم ينخرط مباشرة في الدعاية لدعم قوى صاعدة من أجل تغيير الوضع. هذا يجعله مناضلًا، لا مثقفًا بالضرورة. إنه لا يحقق بالضرورة الانفراج الحقيقي للقضايا والمطالب والمظالم التي ثار من أجلها؛ لأنه قد يعيد اجترارها، وإن نجح في إسقاط القوة التي واجهها. فالثوار هنا رفضوا حرمانهم امتيازات الطبقة المسيطرة، وهذا حقهم، لكنه رفض لا يسلم من تغيير في البنية، ويعيد تقسيم الأدوار، ليس إلا. هو إذًا لا يرقى إلى رفض المثقف؛ الرفض المعرفي.

ساعد على هذا كون مجتمعاتنا، ما عدا الوعي بالقبيلة أو بالطائفة، لم تعرف الوعي الطبقي، بما هو حافز نضالي لقوة الحضور القومي العام مرة، أو الديني العام مرة أخرى. مما أخَّر زوال شماعة "دار الحرب" التي نعلق عليها جميع كوارثنا وأخطائنا، وهذا وَهْمٌ ناعِمٌ على كل حال، لولا أن له جذر في التاريخ ويعود في أحد أسبابه، لا كلّها، إلى عدم تمتع مجتمعاتنا بالاستقلال الحقيقي الذي يتيح لها تفقد نفسها عراكًا مع واقعها هي. فمنذ النهضة ونحن نقاوم الاستعمار المُتَلَوِّن مع الزمن، من الاحتلال السابق إلى الارتهان

---

(22) يشـــير الجابري إلى مســـألة نقل مفهوم المثقف بدون "تبيئته" عربيًا. انظر: محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضـــارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشـــد** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ص14.

(23) بشارة، "عن المثقف والثورة"، ص17- 18.

(24) ورد في الصِّحاح: "طَفَرَ: الطَّفْرَةُ: الوَثْبَةُ. وقد طَفَرَ يَطْفِرُ طُفُورًا". الجوهري، **الصِّحاح: تاج اللغة وصحاح العربية** (القاهرة، دار الحديث، 2009)، ص703.

(25) إذا أبينا إلا استخدام ذلك المفهوم، محاكاةً للنسق النظري التقليدي، فالمسحوق هنا هو الإنسان على الأرض.

الحالي، وما يزال يضربنا في عمق سيادتنا. وأعد هذا سياقًا عربيًا خاصًا يتطلب فرضيات ومقولات خاصة، غير تلك المنبثقة من الواقع الأوربي الذي عرفت أغلب دوله سيادتها كاملة، سواء في معالجتنا مفهوم المثقف أم مفهومات الاجتماع عامة.

- يستعمل الأدوات الفكرية والحقل الثقافي لتحقيق ذلك. فقد نباشر تغييرًا إجرائيًا موقتًا في حدود العهدة أو المخطط أو حتى الاستراتيجية بعيدة المدى، بالأدوات السياسية التي يوفرها لنا الدستور. وتلك مهمة السياسي، لا المثقف.
- ينتمي دائمًا إلى آخر محطة حقوقية وصلت إليها مدارك الإنسان المعاصر، فلا يمكن أن نعد داعية إلى نظام مستعار من حقبة معرفية مُتَجاوَزَة مثقفًا طفريًّا.
- ينظر إلى البنية العامة، لا إلى واحد من أنظمتها، سواء كان سائدًا أم ناشئًا، محافظًا أم ثائرًا، ويعيرها الاهتمام نفسه (والتعاطف أيضًا)، وهذا مربط الخلاف بين المثقف الطفري والمثقف العضوي "التقليدي"، ويتعامل معها بمنطق تحويلي، لا إلغائي. إن هذا مربط الاختلاف مرة أخرى -في ما يمكن أو نتصوره على الأقل- بين التنظير التقليدي الذي يعتمد جدل الطبقات ويقاوم الأنظمة السائدة، وبين التنظير المقترح الذي يعتمد جدل العصور ويقاوم البراديغما السائدة.

كم كان غياب العمل على هذا، في نضالنا القومي ضد التخلف، نقصًا فادحًا. ولقد نبه إلى ذلك المفكر ياسين الحافظ، بمفردات زمنه قبل عقود، عندما أشار إلى أن "النضال لتصفية البنى الفوقية المتخلفة والرجعية لا يمكن أن يؤتى ثماره بسرعة (كما هو الأمر في ما يتعلق بالبنى التحتية)، إلا ان الثورة لم تلتفت حتى الآن إلى هذه المشكلة. وهذا -في رأينا- من أكثر الجوانب السلبية خطورة في تجربة ثورة 23 تموز/ يوليو، وهو القلق حول مستقبل هذه التجربة»[26]. والمجتمع المقهور أو الطبقات الدّنيا، في واقعنا العربي، تتموقع بثقافتها وتعويذاتها في البنية الفوقية، بمفرداتها. إن الأنظمة السائدة تباركها، وذلك هو الانسجام وطول الاستقرار على "نعمة الأمان" الذي لا تفسره إلا وجود بنية واحدة تختزل التناقض الطبقي، بالمفهوم الماركسي، إلى محض أدوار طبيعية. لقد كانت هكذا وما تزال منذ كان البشر، فواقعنا إذًا لم ينتقل بعد حتى إلى السياق التاريخي لتناقض الطبقات. لكننا نتفاءل بوجود كثير مما يمكن عمله، مع إمكان تخطي المرحلة.

إن طبيعة اجتماعنا القبلي وثقافتنا الدينية حجبت عنّا صراع الطبقات، لولا أنها -وفق توصيف الأسوأ الذي يحدث راهنًا- أفرزت لنا صراع طوائف، وصراع الطوائف هذا هو صراع مداخل معرفية تنتمي كل منها إلى حقب تاريخية مختلفة؛ لم نجرؤ على الحسم بشأنها فلسفيًا وطَيّها لقداستها أو قداسة مؤسِّسيها. ما جعل الفوضى عندنا تبدأ منذ التصوُّر، لا عند التطبيق، والشيطان يسكن عندنا صُلبَ المبدأ، لا في التفاصيل، وأما على تقدير الأفضل من الأسوأ غير المستبعد حدوثه، فإن طبيعة اجتماعنا هذه لا تعدو أن تكون مثل الغراب الذي فقد التوازن في مشيته. لقد فقدت عصبيتها القبلية ولم تلحق الوعي بالطبقة، فوقعت في شباك العدمية الغيبية، ولقد أشار إلى قريب من ذلك (الأفضل من الأسوأ) مفكرنا الفذ ياسين الحافظ في قوله: "إن البداوة الطبقية، التي يتميز بها المجتمع العربي، تجعل انتقال الأفراد من طبقة إلى أخرى أمرًا سهلًا وممكنًا"، ما دام ذلك يمكن حدوثه من دون التحقق بالشروط الموضوعية لتكوُّنِ وعي جديد للوضع الجديد. وعملية تكوُّن الوعي الجديد شاقة ومضنية كما نعلم، فهي لا تقتصر على دراسة ومطالعات، وإنما هي معاركة أحوال وصروف. ثم يضيف مُثَنِّيًا على الجملة السابقة: "إن تحول الجيش إلى قوة سياسية يساعد على انتقال الضباط من الأدنى إلى الأعلى، على الصعيد الطبقي. إن الامتيازات المعنوية والمادية للبيروقراطية العسكرية تغير سحنتها الطبقية وتدفعها إلى التبرجز، مؤدية إلى ضرب من القطيعة مع الجماهير الكادحة"[27]. وهذا في تقديري يمنحنا الفرصة لإمكان تخطي مرحلة الوعي الطبقي مباشرة إلى مرحلة الوعي بالذات في العلاقة مع الآخرين، أي التركيز على المواطن الفرد، بحقوقه الأساسية، كي يقف متزنًا أولًا ويختبر مسؤوليته كاملة، ثم تجفيف منابع العقائد والأيديولوجيات التي غدت أهدافًا، فتناحرنا بسببها، فلا هدف سوى تحرير الفرد، ولا عقيدة سوى كرامة الفرد، وما عداه من عقائد هي وسائط ووسائل لتحسين سياقه وفقط، لا أهدافًا. إنها محض برامج خدمة؛ قد تصلح لزمن ولا تصلح في زمن آخر، وعليه يكون العمل، أمام هذا الوضع، هو تحويل البنية بأنظمتها جميعًا إلى مواجهة براديغما الصراع المتجذرة في وعينا السياسي الذي يكاد يكون وعيًا وجوديًا[28].

من نكران الذات إلى الوعي بالذات

لقد نبّه أحد ألمع الرواد في فكرنا القومي المعاصر الدكتور قسطنطين زريق إلى ما يأتي: "جهادنا القومي لا يبنى، إلا على أساس الجهاد النفسي، وإنه لا يبلغ هدفه إلا إذا تفاعلت قوانا الداخلية، فخلّفت فيها نفوسًا منظمة، حرة، وشاعرة بمسؤوليتها"[29]. الوضع الاجتماعي والوعي الناجم عنه ليس فطرة، والتعويل عليه برسم العقيدة أو أقل من ذلك، مثل الغاية السياسية، وهو يغدو مغامرة غير مضمونة الدوام. لذلك، كانت الغاية عند قسطنطين زريق هي تحرير الفرد، وبؤرة تركيزه المواطن العربي، قبل الأمة

---

(26) ياسين الحافظ، **الأعمال الكاملة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، ص212.
(27) الحافظ، ص312.
(28) ليس غريبًا أن يكون مبحث الإمامة أو الخلافة، في تراثنا التقليدي المتواصل إلى اليوم، مُدرجًا في مباحث العقائد لا في مباحث الشريعة.
(29) عبد الغني عماد، **قسطنطين زريق: الداعية والمفكر القومي العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012)، ص16.

العربية. المواطن الفرد وحده جدير بأن يبقى، حينما تهتزُّ الأيديولوجيات والعقائد بتحوّل التاريخ عنها. كان يعد أنّ "تحقيق مصالح هذا الفرد يجب أن تكون غاية القومية المباشرة والرئيسة، فالهوية العربية المطلوبة في الحاضر والمستقبل لن تبقى كذلك حقيقة أزلية وأبدية، فقد تتغير إذا دعت الأحوال إلى ذلك، والتمسك بالعقيدة القومية أيضًا ليس أمرًا حتميًا، فتعلق المواطنين بها يتعلق بمقدار ما تقدمه لهم من تقدم وحريات. إذا فشلت في ذلك، تفقد مبررها ويتخلى الناس عنها ويفضلون عليها عقائد أخرى، وكذلك المشاعر القومية، هي ليست انعكاسًا لحالة فطرية، لكنها وسيلة يجري تبنيها لتحقيق وظائف اجتماعية إيجابية، مثل معالجة الانقسامات الأفقية والعمودية الحادة الناجمة عن الطائفية والقبلية والإقطاعية والإقليمية التي يعاني منها المجتمع العربي"[30].

هكذا إذًا، تَمَثُّلُ العقائد -إذا ما عنَّت فيها مصلحة- برامج خدمة الفرد العربي المواطن. فلْتُقْلَب الصورة من خدمة الفرد للأمة والوطن والدولة (نكران الذات) إلى عد كل ذلك وسائط لخدمة الفرد (الوعي بالذات). كان هذا مثقف طفري من الرّواد[31]، وكان إرهاصًا بآخر خط مستقيم نحو التحرر التام والدخول الحقيقي إلى العصر، لولا أن أحوالًا نعلمها جميعًا قد سلَّمت.

ثانيًا: المثقف والصراع

يمثِّل الدكتور خلدون حسن النقيب بدورتين للصراع، ويراهما قريبتين من الديالكتيك الماركسي، إلا إنهما -يقول- أقرب إلى ظاهرة الدورة المغذية لذاتها، في بعض ظواهر الطبيعة [32]، وهما:

- دورة الصراع الكبرى بين القبائل والإثنيّات والقوميات.
- دورة الصراع الصغرى بين النخب والشرائح والطبقات. نضيف هنا: إنّ واقعنا العربي، بعد ثورات الربيع، أبرز دورة أخرى، وهي «صراع التوجهات»، فتكون هذه هي الصغرى، وترقى الصغرى الأولى إلى الوسطى.
- صراع الإثنيات والقوميات (داخل البشرية، بين القبائل أو القوميات).
- صراع الطبقات (داخل القومية أو الأمّة، بين الشرائح والطبقات). صراع التوجهات (داخل الطبقات والشرائح، بين الأفراد في التوجه والسلوك والموقف والمثال).
- مع صراع الإثنيات والقوميات، كان المثقف هنا هو حافظ أختام المرجعية الدينية أو الثقافية أو الرأسمال الرمزي للأمة أو للقبيلة.
- صراع الطبقات والنخب والشرائح ساعد على تخفيف حدة الصراع الأول، وتفتيت قوالبه التي أضحت تقليدية، بحيث أصبحنا نجد بعض الشرائح وبعض الطبقات تمارس التضامن العابر للقوميات. ففي كل القوميات توجد طبقة عمال أو فلاحين أو فئات طلابية وغيرها، ويوجد استغلال ومتسلطين ومقهورين، ويوجد مستغِلّين ومستغَلّين. ساعد هذا على بروز ظاهرة عالمية الثورات، وهي نقلة نوعية دفعت بالمجتمع العالمي شوطًا كبيرًا في التطور. إن المثقف هنا كان المناضل المفكر أو الأديب أو المسرحي أو السينمائي.. إلخ هو حامل وعي الطبقة.
- ساعد صراع التوجّهات على التخفيف من حدة الصراع الثاني، وتفتيت قوالبه التي أضحت تقليدية، بحيث انخرطت كل التوجهات في ممارسة تضامن جارف عابر للقارات، بفضل الإنترنت والفضائيات لمختلف الطبقات والشرائح، ففي كل الطبقات والشرائح العربية مثلًا، على اختلافها، يوجد لا دينيين أو إنسانيين أو علمانيين أو مثليين أو لبرتاريين أو نباتيين أو بيئيين.

المثقف هنا هو الناشط أو الفاعل "الميديائي"، وفق علي حرب، وقد يكون الفنان الشعبي أو المدوّن أو الـ "فيسبوكي" أو الـ "يوتوبي السبراني".. إلخ مثالًا لوعي التوجه أو السلوك. هنا، نكون قد انتهينا إلى هذا الصنف من المثقفين، "وهكذا أخذ يتشكل نمط جديد هو "الناشط" الذي حل محل "المناضل" أو "المجاهد" الذي أسدل الستار على عقله، وتخلى عن حريته وكرامته تجاه الزعيم والمرشد والوكيل والوصي والبطل، وسواهم من الصور التي تصدرت الواجهة في حقبة انتهت إلى مآلاتها البائسة؛ استبدادًا وفسادًا وخرابًا"[33].

طبعًا، هذا تقسيم توضيحي، ولا يمكن أخذه على صرامته في الواقع، فهناك بقايا تداخل تتسع رقعته، كلما جنحنا بنظرنا نحو مجتمعات أكثر مراوحة في محاولات الخروج الفاشلة من العصر المعرفي السابق. ومجتمعنا العربي أبرز مثال على ذلك. هنا، يكون

---

[30] عماد، **قسطنطين زريق**، ص17.
[31] للمزيد عن زريق: قسطنطين زريق، **الأعمال الفكرية العامة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996).
[32] خلدون حسن النقيب، **في البدء كان الصراع** (بيروت: دار الساقي، 1997)، ص9.

[33] علي حرب، **ثورات القوة الناعمة**، ص228.

التداخل معضلة كبرى، وهو يشوش على العمل في السياسة والاقتصاد والاجتماع إجمالًا، فيسود سوء الفهم والتفاهم، وحوار الطرشان بين المشتغلين على الشأن العام.

هي معضلة مثلًا، وتشتمل على ركام مكدس لعوالق العصور في سوق مشاكلنا الراهنة، فبالإضافة إلى توجهات العصر التي أفرزتها الحداثة وتطور التصور الإنساني المعاصر للكون والقيم والمثال، وهي توجهات تعمل بالكفاية مع صخب الشارع وهرج الديمغرافيا، يصبُّ علينا التاريخ العقائدي مماحكات السنة والشيعة وفروعهما، وتاريخ الفتوح يصفعنا بمخلفات شرخ إثني برز، على حين غرة، في العرقيات جميعًا، بما فيها العربية التي انصهرت ذات يوم في إنسية القرن الرابع الهجري[34].

هذه أدوار ثلاثة رصدنا بها مَلمح المثقف، بتعريفه البسيط والمباشر أو التقليدي، من خلال تحليلنا الصراع. وهو تعريف أقرب إلى توصيف المعلم والمرشد أو المناضل أو المثقف العضوي، بالمفهوم الغرامشي المرتبط بأيدولوجيا الطبقة الواعدة أو بالمفهوم العضوي المكيّف لدى الأنظمة الوطنية العربية في ما بعد. بالإضافة إلى أنه تعريف لا يخرج المثقف من طاحونة الصراع الأبدية، فمرشد الأمة يصارع ثقافات باقي الأمم ويدين ما يسميه بالغزو الثقافي، والمثقف العضوي في الأنظمة الوطنية يعيش هاجس حضور النظام السابق، فيصارع بقايا الرجعية ويدين ما يسميه الأيادي الخارجية وفلول الاستعمار.

المثقف العضوي، بالمفهوم الغرامشي، يصارع المثقف التقليدي وأيديولوجيات الطبقات المهيمنة وقواها المحافظة، والمثقف الحقوقي الذي يتبنى الدفاع عن توجه معين في سلوك الأفراد، بما هو معتقد أو سلوك اجتماعي ونحو ذلك، يصارع الثقافة السائدة الحاجرة على انعتاقه. ونحن اليوم نعيش بوادر الصراع مع الذات لدى الأفراد جميعًا، بتزايد ثقافة التنمية البشرية وتحقيق المواطن الكامل أو الإنسان الكامل، بتعبيرات فلاسفة التصوف. هذا الصراع الأخير يقتصر على الفرد الذي يعيش صراعه داخليًا، بين اتزانه في العلاقة مع الآخرين وبين جموحه، وصراعه بين طموحه وبين مثبطاته. أما في الخارج، في معاملته الأفراد الآخرين، فلا يعدو الأمر أن يكون اتساقًا وانسجامًا مع الوضع المجتمعي العام الذي يحدد الوظائف والاختصاصات. وحتى في حالة وجود تداخل يؤدي إلى سوء تفاهم، فإن تنظيم الشأن العام لا يهمل ترسيخ آليات قانونية لعدالةٍ تحمل عبء الصراع المباشر عن الأفراد، لتحوله إلى تواضع على صيغة تفاهم وتسريح لمجرى ممارسة وجودنا المدني والسياسي.

هذا تفاؤل نظري اعتباري فقط، من أجل أن نفهم التطور التاريخي السابق للصراع الذي تتفتّت كُتَلُه مع الزمن، بحيث نجد في الطائفة المرغية المزبدة نفسها مثلًا، لا طائفيين (قد يكونوا إنسانيين أو غير ذلك من التوجهات المعاصرة) يتحالفون مع لا طائفيين من الطائفة النقيضة الأخرى، ولا يجارون ذويهم في صراعهم، وقس على ذلك.

نلاحظ هنا أن الصراع تتقلص دائرته عموديًا، كلما تقدمنا في ممارسة الوعي بوجودنا السياسي، ويتخذ شكلًا أفقيًا مطردًا، في كل المعمورة. وبأدوات ليست سياسية على الأغلب، بل حقوقية ثقافية، فماذا ستكون دورة الصراع القادم؟ هل تعد دورتنا الراهنة إرهاصات لاقترابنا من الصراع المتطابق مع الطبيعة؟

هو الجدل المرسوم للإلكترون، بما هو سحابة من احتمالات وجوده حول النواة، داخل الجوهر الواحد[35]. أما الجواهر (أو الأفراد والشرائح والقبائل والقوميات، في سياقنا)، فيمكن معاينة دور كل منها في رواق مرسوم ومنضبط لها، تخصيصًا في هذا الكون. أجرام الكون مثلًا، وإن كانت جواهرها تتضمن كل منها إلكترونات في جدل أبدي حول النواة، فإنها لا تتصارع، وهناك جدل يجري داخلها، لا مع الخارج، فمع الخارج تتكامل في حركة معقدة ضمن نظام بديع، وهذه هي الطبيعة.

طبعًا، نحن هنا مع الرسم "الاعتباري" لِتَعَقُّلِ المثال، ولسنا في الواقع. ثمّ ألا نرى هذا في قريبٍ من العلاقة الغرامشية أيضا؟: "علاقة الفرد بالآخرين ليست علاقة تجاور، وإنما هي علاقة عضوية، بمعنى أن الفرد يتكامل بانضمامه إلى كائنات عضوية تذهب من أبسط الأشكال إلى أكثرها تعقيداً"، مع التنبيه إلى أنه لا يُنمّط سلوك الإنسان، فهو وعيٌ فاعل: "وهكذا لا تقوم علاقة الإنسان بالطبيعة على مجرد كونه هو أيضا طبيعة، بل تقوم على كونه فاعلًا وصانعًا"[36]. فغرامشي هنا، يدفع الوعي بالذات الفردية إلى مزيد من التحقّق "البراكسيسي"، بجعلها وعيًا بالعلاقة مع الآخرين، لا بالذات فحسب. فتكون الجواهر (الأفراد في سياقنا وفي تحليل غرامشي) على تحوُّل دائم يضمن الانسجام مع الحركية الدائمة والأوضاع المتجددة أبدًا، في هذا النظام الكوني البديع.

فالحداثة التي سنلجها إذًا مع هذا العصر الجديد هي حداثة الوعي بالذات في علاقتها مع الآخرين أو الوعي بعلاقة الذات مع الآخرين[37]. بعدما مررنا بأنواع الوعي بالأمة، فتصارعنا مع باقي الأمم (حربيًّا)، والوعي بالقبيلة، فتصارعنا مع باقي القبائل (داحِسِيًّا)[38]، قبل الاستقلال، وعقاريًا بعده. كذلك الوعي بالقومية، إذ تصارعنا وباقي القوميات (عسكريًا وسياسيًا)، والوعي بالفئة -وفي مناطقنا المحافظة وعي بالعشيرة أو العائلة- فتصارعنا مع باقي الفئات (إداريًا وقضائيًا)، والوعي بالتوجه، فتصارعنا مع باقي

---

[34] بالنسبة إلى إنسية القرن الرابع الهجري التي أبرزها محمد أركون وفرضها بقوة في محيطه الاستشراقي، انظر: محمد أركون، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، هشام صالح (مترجمًا)، (بيروت: دار الساقي، 1997).

[35] الذَّرة، بتعبير فلاسفة العرب.

[36] جاك تاكسيه، **غرامشي: دراسة ومختارات**، ميخائيل إبراهيم مخول (مترجمًا)، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1972)، ص185.

[37] لا يختلط الأمر هنا بوعي سحق الذات داخل الجماعة أو ما نطلق عليه "تهذيبًا" وعي الفرد ضمن الجماعة.

[38] نسبة إلى حرب داحس والغبراء بين عبس وذبيان.

الأفراد (حقوقيًا وثقافيًا). هذا ما يشجعنا على القول -إذا ما جعلنا راهننا الطائفي بين قوسين-: إننا قد نكون في تقدم مطرد ولا يوجد تقهقر إلى الوراء، إلا بتجليات الصراع في آثاره ومضاعفاته على المجتمع، وهي تعد مفعولًا ثانويًا يُنغّص بعض الشيء عملية التطور برمتها.

الوعي بالذات فطرة، لا اكتساب، ويدخل في البديهيات، وهو الذي يجعل من الناس مفكرين، بنحو أو آخر. لكن تحقيق اقترابنا النظري، على الأقل، من الوعي بالذات، بما هو ممارسة وجود سياسي (الوعي بعلاقة الذات بالآخرين)، هو في ضبطه النظري ليس أمرًا جديدًا، فلقد كان محور دعوة الفلاسفة منذ القديم، وبرز مفهومه بقوة مع هيجل في (ظاهريات الروح)، كما تحقق دينيًا في بعض زوايا الأديان ودورها؛ تأثرًا بالتصوف الفلسفي، خصوصًا مع ابن عربي في (فصوص الحكم). هنا يؤكّد الدكتور حسن حنفي[39]: إن ما يعادل ظاهريات الروح في الثقافة العربية هو (فصوص الحكم) لابن عربي، فهيجل يصف تطور الوعي الإنساني من لحظة الزمان والمكان والحس، مرورًا بالوعي، فالإدراك فالعقل فالدين فالمعرفة المطلقة، خطوة فخطوة. إنه وصف تطور الوعي، وفي الوقت نفسه وصف تطور التاريخ (التوحيد بين الوعي والتاريخ)، وهكذا يفعل ابن عربي أيضًا، لكن بلغتنا، بمعنى أنه يصف تطور النبوة من آدم حتى محمد عليهما السلام، وحتى الوليّ الذي يأتي بعد محمد، والقطب، البدل، وغيرهم، يستأنف تأويل النبوّة، فابن عربي وصف تطور النبوة، ولكن بوصفه تجليات للوعي الذاتي، وللوجود أيضًا (التوحيد بين الوعي والوجود).

وتحقق أيضًا ثقافيًا في بعض التطبيقات والتدريبات المعزولة، لأهداف مهنية أو اقتصادية، أي اجتماعية على العموم، إلاّ إنّه لم يتحقق سياسيًا في الحياة العامة، إلا بمفهوم الفردانية المنكفئ على إشباع الذات. لذلك، لم يُسلم إلى مجتمع سياسي، بقدر ما أسلم إلى وتيرة سياسية في مجتمع رفاه واستهلاك. ولعل غرامشي من أوائل من زجوا بذلك المفهوم، على نحو ما شرحنا آنفا، في عالم السياسة، لولا أنه اقتصر به على توصيف الطبقات منعزلة عن بعضها؛ لأنه لم ينظر إليها في تفاعلها ضمن براديغما واحدة، أي ضمن وعي واحد في النهاية، وليس وعيًا ووعيًا نقيضًا. ويمكن أن نجزم اليوم بوجود إرهاصات ذلك المفهوم السياسي الخاص بالوعي بالذات في المزاج العام لشعوبنا. هذا أمر ليس واجب التحقق عندنا بالضرورة، خصوصًا مع الردّة الحالية وظهور العصبيات الطائفية من كل مشرب، ولكننا نؤكد فقط على اكتمال إرهاصه المعرفي سياسيًّا اليوم، بنسبة أكبر مما مضى. قد نغتنم الفرصة، كما قد نفوتها.

ثالثًا: المثقف والأنظمة

لقد أنتجت تفريعات التنظيم العام وتعقيده المتنامي في التدبير المعاصر استغراقًا وشبه تحَكُّم في الأدوار كلها. عليه، لم يبق في حياتنا الثقافية إلا السياسي، سواء كان في النظام أم في المعارضة، ولم يبق أيضًا، إلا المثقف الوظيفي، سواء كان أكاديميًا أم خبيرًا أم فنانًا، ضمن النظام القائم أو الشعبوية السائدة أو المؤسسات الرمزية الصامتة التي يعتقد موظفوها بأنهم أحرار مستقلون، ما داموا لا ينشطون ضمن هيئات نظامية، وهم يغفلون عن أنهم ينخرطون في طريق مرسومة لهم سلفًا، بفعل مجموعة من الذاكرات الاجتماعية الكامنة.

الذاكرات الاجتماعية الكامنة هي كل القضايا الجماعية العالقة، عبر العقود والقرون التي كانت تحتاج في أوانها إلى إصلاح أو إنصاف أو عدالة، ولكن شيئًا من ذلك لم يحدث. هي أيضًا كل اللحظات الانفعالية الجماعية، حسنة كانت أم سيّئة، التي تمر بها المجتمعات. وإذا أردنا أن نسم هذه المرحلة السياسية الحرجة التي يمر بها عالمنا العربي، فليس هناك أدق من أن توصف بمرحلة ربيع الذاكرات الكامنة، وأما ربيع الشعوب، فلم نصل إليه بعد، إلا إذا تمثّلنا مجتمعاتنا نفسها على أنّها «ذاكرات كامنة» وقنابل موقوتة. وهذا توصيف شائع نسبيًا ومؤيّد لدى كثير منّا، ونحن لا نؤيّده تمامًا؛ لأنه ينزع عنها الوعي والإرادة، ونربأ بها عنه ونتطلّع، في ثوراتها، إلى الوعي النافذ والإرادة المستقلة.

أرى أن المثقف الطّفري لا يستحق هذه الصفة، إلا إذا استقل تمامًا عن تأثير تلك الذاكرات؛ لأنه مطالب بالوصول إلى أغوارها وتشريحها أيضًا، وتوجيهها إن أمكن، بدلًا من أن توجّهه. إنه مطالب -في عملية التفكير- بأن يتعود على استحضار مسافة بينه وبين كل الأنظمة، سياسية كانت، اجتماعية، عرفية، أم مؤسسات رمزية صامتة. إن الاحتجاجات في الوطن العربي، التي اندلعت مطلع هذا العقد، كانت خاطفة وكانت مباغتة؛ لأنها واحدة من براكين تلك الذاكرات الكامنة، فكانت ثورات لا مؤسساتية، ويمكن استعارة تعبير مثقفنا الفذّ، ياسين الحافظ، بالقول إنها ثورات تجريبية، بلا نظرية[40].

لقد تمنعت، في انفجارها، عن أن يؤطرها مثقفون تقليديون، ولكن بوصفها كانت ثورات لا مؤسساتية وبوصفها لم تفرز سلفًا مثقفين يؤسسون لها نظريًا، ويدمجوا ذلك عبر شحنات شعورية، من خلال الأدب الشعبي الخفيف في المزاج العام للمجتمع الثائر،

---

[39] حسن حنفي، "ظاهريات الروح لهيجل: قراءة جديدة" (محاضرة بمكتبة الإسكندرية، الموسم الثقافي لمركز المخطوطات، 2007- 2008: https://www.youtube.com/watch?v=7YVqKtOglmA&t=25s. انظر أيضًا: - هيجل، **فنومينولوجيا الرّوح**، ناجي العونلي (مترجمًا)، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2006). - ابن عربي، **فصوص الحكم** (القاهرة: دار آفاق للنشر والتوزيع، 2016).

[40] في معرض تحليله حول ثورة 23 تموز، طبعًا مع العبرة هنا لهذا الشبه. انظر: ياسين الحافظ، **الأعمال الكاملة**، ص212.

لإفراز مناضلين سياسيين وقادة ميدانيين من قامة آمال الثورة. لقد ساعد هذا على أن يركبها في ما بعد نافذون من الأنظمة السائدة، أي مثقفون تقليديون وسياسيون من فلول الأنظمة السابقة، سواء كانت تابعة الأنظمة القائمة أم مؤسسات المجتمع المدني.

هذا ليس أمرًا سلبيًا بالضرورة، ولكنه في ألطف حالاته قد يعيد بعض الاستقرار فقط، ولن يتجاوز أخطاء الماضي، إلا بوازع من عملية تصحيح يقوم بها النظام السائد نفسه، تأسيسًا على ما تعلم من الثورة، كما قد يجترّها مجددًا ولن يدفع بها إلى الأمام، أي إنه لن يكون منسجمًا تمامًا، بالضرورة أيضًا، مع طموح تلك الثورات التلقائية وآمالها، وهي ثورات "موظفة"؛ لأن مبلغ طموحها لا يتعدى مرمى ما تصبو إليه الذاكرات الكامنة، وهي ذاكرات -كيفما كانت قضاياها عادلة- ثأْرِيَّةٌ على الأغلب، وهذا خارج عن إرادتها؛ لأن الجانب الانفعالي تضخم بها على امتداد الزمن الذي غابت فيه حلولها وأبطأ انفراجها. إنها مفتقرة إلى تفقد المثقف الطفري وتنقيحه وتهذيبه وتلطيفه لها، ثم إنها محكومة ببراديغما واحدة مع النظام السائد، كيفما اختلفت معه، وهي براديغما الجلاد والضحية.

هل يعني هذا أن الدّوار العربي الراهن لم يفرز بعد مثقفين خاصين به؟ ما نزال تحت قيادة السياسي التقليدي، حاكمًا ومعارضًا، وموجهين من المثقف الوظيفي، لحساب الأنظمة السائدة، ظاهرةً وكامنة. أما النظم الصاعدة أو الناشئة أو الثائرة أو الواعدة، أو البراديغما القادمة بمصطلح تحليلنا، فلم تفرز بعد مثقفيها. لا نملك نفي وجودهم متفرجين أو حتى محللين ضالعين، على استحياء وفي غير ما انخراط بالتاريخ، أو شباب متبرمين بالوضع العام يبثون قلقهم الاجتماعي والسياسي والثقافي، وليس المعرفي مع الأسف إلا نادرًا، بالفضاء "السبراني" في جزئيات وملهيات نظرية وتاريخية وعلمية، على تراشق وتلاسن يزيد من شرخ الصراع ويؤجج حُمّى الطائفية والجهوية والعرقية والمذهبية والتوجُّهية. هو صراع، كيفما انتقد الأنظمة السائدة وعارضها، يُعد دعمًا وقوامًا رئيسًا لمنطقها وأسلوبها نفسيهما في النهاية.

الصراع السياسي الذي أُمثِّل به آخر دورة صراع نعيشها، ليس صراعًا، أو هو صراع بين الإنسان وأرضية ثقافية ونسق فكري عام، لا بين الإنسان والإنسان، في شكل طوائف أوطبقات أوفئات. ولا بد من طرح سؤال جوهري هنا، وهو: ألا تمثل الطبقات الوسطى، بوصفها الأكبر حجمًا في مجتمعاتنا، حجر عثرة أمام هذه الخطوة العملاقة؟[41] لعل هذه الخطوة تجري بمرونة أكبر في البلدان المتقدمة. ذلك أن الطبقة المتوسطة هناك ترتكز تصنيفًا على نمط حياة معين (وهي حقوق مدنية سياسية)، في حين هي عندنا ترتكز على نمط موقف وسلوك معين إزاء النظام السائد (وهي منحة مدنية سياسية).

لقد كان مفهوم الطبقة المتوسطة إفرازًا للجدل الذي دار بين الليبراليين الكلاسيكيين والماركسية[42]، وإذا ساعد ذلك على استقرار الأنظمة الليبرالية وتطور مجتمع الرفاهية، لسبق ثورتهم الفكرية على ذلك، فإنه بالعالم العربي ساعد على استقرار الأنظمة السائدة وتمكنها، وتوسعة السند للطبقة المتسلطة والنظام المستبدّ ودعمهما. وبتهيئة الطبقات الوسطى في عالمنا العربي، فإن الطبقة الحاكمة ونخبها العسكرية والإدارية والاقتصادية لا تشعر بالعزلة، هي طبقة الـ "الياقات البيضاء" وصوت "العقل والحكمة"، والعقل الماهوي الثابت والحكمة المستفيدة والاتِّباع، في واقع متخلف يحتاج إلى صوت المبادرة والحركة والإبداع.

ثم حتى باستخدامنا مصطلحنا التقليدي بدلًا من مصطلح الطبقة الوسطى وباعتمادنا المؤشر العقائدي الشعبي بدلًا من المؤشرين الاقتصادي والاجتماعي، نجد أن "سواد الأمة"، منذ استقرارنا على أديم الإرجاء[43] وفتوى قتل الخارج عن النظام السائد، سواء كان بصفة سياسية (المفرق للجماعة) أو بصفة ثقافية (المرتد)، كان سوادًا ما يزال يستبطن هذا المفهوم في تفكيره، بما هو نسق متكامل ومتأصل، ولا داعي لنسبة هذا النسق إلى مذهب معيّن، ولا أن تبوء به دولة من الدول، ولا أغرب من ذلك، عرق من الأعراق، فهذا ما استقرّ عليه الجمهور، إجماعًا عبر القرون، وما استبطنته شعوبنا، بمختلف بلدانها ودولها منذ الرضاعة، بما فينا جالياتنا في الغرب (متمرسين وغير متمرسين). لا يزايد في ذلك اتجاه على اتجاه ولا مذهب على مذهب ولا طائفة على طائفة، إذا أردنا أن نواجه مشاكلنا الثقافية، برؤية غير رؤية النعامة[44].

لا بد إذًا من ثورة فكرية ثقافية تسبق تلك الخطوة العملاقة المأمولة، فأمام المثقف العربي الطفري:

---

(41) وفق تقديرات (مصرف التنمية الآسيوي)، فإن الطبقة الوسطى بالبلدان العربية سنة 2013 تشكل 76.6 في المئة من مجموع السكان. وقد يتقلص حجم الطبقة الوسطى في الأزمات التي تضرب بلدًا من البلدان، فقد حدث في سوريا (2013) أن انخفضت نسبتها إلى 26.1 في المئة، وارتفعت الوسطى الدنيا (أي المعرضة للفقر) إلى 26 في المئة، كما ارتفعت نسبة الفقيرة إلى 43 في المئة: الأمم المتحدة، **الطبقة الوسطى في البلدان العربية: قياسها ودورها في التغيير** (بيروت: الإسكوا، 2014)، ص28، 33.

(42) أحمد موسى بدوي، **تحوّلات الطبقة الوسطى في الوطن العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013)، ص49 وما بعدها.

(43) نقصد الإرجاء السياسي (إرجاء الحسن بن محمد بن الحنفية ومن وافقه)، وهم المرجئة الأولى الحقيقيون الذين ينفون الكفر عن الصحابة المتورطين في الفتنة، وتوافقت معه السـنة، ثم تطوّر معها -مع السـنة- إلى إرجاء أمر الحاكم إلى الله وعدم جواز الحكم عليه، ومن ثم تكفير من خرج عليه. وهو غير الإرجاء العقائدي الذي ظهر بعده، والمختلف مع السنة في العقائد المحضة (إرجاء حمّاد بن أبي سليمان ومن وافقه) الذين رأوا بأن الأعمال ليست من الإيمان ولا يضر مع الإيمان معصية، ولا يجوز تكفير أحد من المسلمين بمعصية. انظر بخصوص المرجئة: **آراء المرجئة في مصنفات شيخ الإسلام ابن تيمية**، عبد الله بن محمد بن عبد العزيز السند (عرض ونقد)، (الرياض: دار التوحيد للنشر، 1427 هجري)، ص93 وما بعدها.

(44) إذا كان من الضبط والحزم تحميل مسؤولية خطأ تقني محدّد إلى الجهة المعيّنة المسؤولة عنه، فإنه من غير المفيد تقاذفنا مسؤولية أخطائنا الثقافية، فحدودنا القطرية، فضلًا عن كونها "سايكسبيكوية" لا عربية، هي سياسية لا ثقافية. ثم لأن مشاكلنا الثقافية تعود إلى الإطار المرجعي التراثي العام الذي يتحدّد به نسقنا المعرفيّ الراهن لنا جميعًا، لا لواحدة من دولنا أو طوائفنا.

المثقف العربي بين النظام وبنية النظام

- نظام الحكم، وهو السلطة السياسية المباشرة التي يسهل تقييمها، بمحض متابعة تقاريرها وأعمالها (ووقائعها راهنًا)، وتقارير مختلف هيئات التحقيق والدراسة والإعلام الأخرى. ولكن أمامه أيضًا بنية ذلك النظام، ويصعب رصدها بدقة من الوهلة الأولى، وهي متكونة من مجموعة أنساق أو أنظمة قاعدية تحتية.
- نظام الأعراف السائدة في عشيرته أو عائلته (سياق الأسرة).
- إجْمَاعِيَّات الثقافة السائدة في طبقته أو فئته (سياق المهنة).
- أنساق اعتبارية لاستجابات سياسية ثقافية متأصلة في ذاكرات اجتماعية كامنة، قريبة وبعيدة (الانفعال الجماعي في سياق التوتّر السياسي العامّ)، ومن الصعب اتخاذ مسافة منه[45].
- مؤسسات معنوية صامتة تلهم الثقافة الشعبوية (سياق الشارع الكبير).
- رأسمال رمزي شامل يجمع بين كل ذلك (سياق الموائم سياسيًا).

ثم أمامه أيضًا، في الضفة المقابلة: نسق سياسي إجرائي غربي "منافق"، إزاء كل رأسمالنا الرمزي؛ يدعّمه وفق مصالحه معنا فقط، ويُضَحِّي بالمثقف العربي.

هذه كلها أنظمة، منها السياسي والثقافي والاجتماعي، والسّلطة بما هي مفهوم وأداة، مُحَقَّقةٌ فيها جميعًا، سواء كانت ردعًا نظاميًا أو قسرًا اجتماعيًا، وعلى المثقف أن يراقب مسافة النظر والفحص والمعالجة والحرية والاستقلال عنها. إن مثقفنا العربي الطّفري إذًا "ضمير شقي"، وفق تعبير سارتر؛ لأنه في مواجهة الشرق والغرب، على السواء، عصر بأكمله وبنية مؤسسة على براديغما صراع عمادها لعبة الجلّاد والضحية التي تكاد تكون قانونًا طبيعيًا، ثم ليس له -بعد ذلك- طبقة أو فئة أو طائفة، في الواقع الاجتماعي، يتكئ عليها أو تسنده، حيث ينتقل الصراع عنده من الشروط الاجتماعية والمرافعة عن قبيلة أو طبقة إلى الشروط المعرفية والمرافعة عن الإنسان وعصر واحد.

رابعًا: مجال المثقف ودوره

لو كُلّف أحدنا بتدريب فريق كرة قدم، واستمرت المهمة على امتداد خمس سنوات لم تسفر عن نتيجة إيجابية، ولو ضئيلة، ثم أردنا أن نقيم العمل، فماذا نفعل مبدئيًا؟

- ننظر في منهجية التدريب المُتَوَخَّى وبرنامجه.
- نعيد النظر في كفاية المدرب.
- ننظر في مدى دقة اختيار اللاعبين ومهنيته.
- نوسع النظر في سياقات أخرى متفرعة.

وبالنسبة إلى تعاملنا مع نتائج تراثنا المقدس، سواء كان دينيًا أو قوميًا أو وطنيًا، كُنّا وما نزال نضع المدرب أو اللاعبين أو كلهم فقط موضع التهمة والمساءلة، ولا نجسر البتّة على مساءلة البرنامج، مع أن الإجراء العلمي السليم يقتضي منا النظر، أولًا وقبل كل شيء، في محتوى التدريب. وهذا يعود إلى غياب المثقف الطّفري الذي لبس ثوبه ودوره وناب عنه، في الكتابة، السياسي والموظف الخبير:

- السياسي، بحافزه التنافسي، لا يلتفت إلا إلى المدرب.
- الموظف، بحافزه التنافسي أيضًا، لا يلتفت إلا إلى اللاعب.

لهذا السبب، فإن حياتنا الاجتماعية والسياسية أضحت مهرجانًا من الخلافات والصراعات حول الأجدر بتمثيل (مدرب أو لاعب) أخطائنا المقدسة (البرنامج). الخطر هنا أن الاهتزازات لا تكون قاصرة على ما يسميه باريتو "دورة الصفوة"[46]، فالأمر يتعلق بحرب أهلية دائمة أبدية سلاحها ثقافة لا تاريخية وتناقض بعضها أبدًا، وتغمر مجتمعاتنا لتعطّل التنمية والتقدم والتطوّر. إن أوضح ما يعبّر عن هذا تعاملنا مع عقائدنا، دينية أو أيديولوجية، ومع سياساتنا وإصلاحها وإصلاح الإصلاح والمراجعات ومراجعة المراجعات.. إلخ.

---

[45] نقصد مسافة التحليل والقراءة، لا المسافة من مسؤولية المثقف، بما هو مواطن.
[46] بوتومور، **الصفوة والمجتمع: دراسة في علم الاجتماع السياسي**، محمد الجوهري وآخرون (مترجمًا) (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1988)، ص65.

في أثناء التناقض الصيروري المستدام والمسار الدائري المغلق، تمت التضحية بفلول متتالية من "المدربين واللاعبين" الذين يلبسون أحيانًا ثوب الإصلاح البروتستانتي، ويروغون أحيانًا أخرى إلى ثوب القرار الأرثوذكسي[47]. وقد حدثت صراعات عنيفة وأضاعت مجتمعاتنا عقودًا مع هذا العنت، ونحن نكابد نتائجه إلى اليوم. إنها حالٌ تشجع على الاعتقاد بأن الإصلاح السياسي/الثقافي العربي ما يزال عاثرًا في الخطوة اللوثرية الأولى[48].

فالمثقف الحقيقي إذًا، لا يلتفت إلى المدربين واللاعبين، إلا بوصفهما ضحايا غفلة مُحتملين بنيات حسنة، ويمكنه التعمق والبحث في الشبكة العضوية العامة التي تجمعهما بالشروط الموضوعية التي أفرزت هكذا إخفاق أو إفلاس أو تقهقر. ثم لا تكون بعد ذلك بؤرة تركيزه الرئيسة، إلا جوهر البرنامج.

لقد غدت الممارسة الواقعية (البراكسيس) للفلسفة عندنا، في ما عدا المشروعات الفكرية لأعلامنا[49]، وقد حجبها التيار الأصولي لما بعد النكسة وتتبلور في أحضان العقل السائد، ممارسة نقدية على التراث المكتوب في أغلبها أو تقديم عروض بالوكالة لمدارس غربية (طبعًا هذا تعميم على الرواج). ولقد طال هذا العمل وامتد إلى أيامنا، وأصبح تقليدًا معلومًا من التفلسف بالضرورة، ولقد حدث في بدايات القرن الماضي أن وجدت النهضة نفسها بين شرق جاهل متخلف وغرب مادي متوحش:

- تستشف، من خلال جهالة الشرق، بريق حضارتنا الأولى وتنسى الشرق الذي تكابده.
- تستشف، من خلال توحش الغرب، بريق عقل الأنوار وتنسى الغرب الذي تقاومه.

سر العمل النهضوي مع تراثين يجهد فيهما فكره ويسلي بهما قلبه أيضًا، بعيدًا عن الواقع، فالخط السلفي استأنف الواقع، بثقافة أضحت في عداد السرياليات، والخط الليبرالي استعار منظار مبادئ الثورة الفرنسية، ليستأنف تعاطيه مع سياسة غربية متوحشة لم تعد لها علاقة البتة مع أنوار الغرب. لا يعودون إلى الواقع إلا لضرورة التبرير، فالسلفيون يبرّرون رؤاهم بتوحش الغرب حينذاك، والليبراليون يبرّرون رؤاهم بجهالة الشرق آنئذ. ثم بقي هذا الأمر تقليدًا -باستثناء الفلتات طبعًا- إلى أن طفح الكيل، منذ مطلع الألفية، حيث بدأ العمل الفكري العربي يطرح أسئلته بقوة، ولكن بعمق وبعدّة أقل من سلفه[50]، حول أثر التراث في حياتنا وواقع السياسة، من دون تورية أو مجاز.

هذا من الناحية الثقافية، وأما في الجانب السياسي، فالأمر مختلف، لوجود نقطة مهمة لا يجب إغفالها، وهي أن المثقف الثائر، في ذلك الوقت، كان جزءًا من التراث؛ لأن التراث كان ثورة آنئذ (أو هكذا بدا عند سواد مثقفينا آنذاك) في وجه الإمبريالية المتوحشة التي كانت لا تزال غربًا غازيًا للعالم أو «غربًا مسيحيًا بالنسبة إلى الإسلاميين منهم»، أكثر منها دولا أوروبية. كان جزءًا من الأنظمة؛ لأن الأنظمة في عمومها -مع حفظ الاستثناءات- كانت ثورة على الاستعمار، ومن الصعب آنذاك أن نتمثل الأمور كما نراها اليوم. على هذه اللوحة، نلاحظ التناقض المزدوج للمثقف آنذاك، في تَمَثُّلِهِ مهمته بين المنطلقين الثقافي والسياسي. ولعل ذلك التناقض هو الذي أبقى جدل العصور في فوضانا القومية الصاخبة على تكافؤ بين قواها المتصارعة، فلم نتقدم ولم نتأخر.

من جهة أخرى، غدت الممارسة الواقعية للسياسة عندنا، وقراءة السياسة أيضًا، مراقبة بروتوكول سياسي يحاكي مؤسسات الدولة الحديثة فقط، وفي ما عدا ذلك، فمتابعة وتحليل بنيوي[51]، في مشهد إطلاق العنان لأجهزة المصالح من أجل تكييف -لا تسيير- الشأن العام الداخلي. وإذا أقنعَنا "المثقفُ العضوي" بـ "أنظمتنا الثورية"، وأنه مفهوم -على تعسُّفه مع مبادئ المواطنة والديمقراطية وحقوق الإنسان- في بدايات تشكل دولنا الوطنية المستعجلة للحاق بالغرب والخارجة من استعمار ومؤامرات وتكتلات متباينة أو متصارعة، إلا أنه أصبح مع الزمن آلة مؤسساتية سلطويّة عملاقة متعالية على الواقع وعلى شعوبها، فأضحت لا تاريخية، مثل فلسفتنا، وأصبح التحليل السياسي وقراءة الواقع محكومين بتبرير ذلك، استنادًا إلى وجود شماعة الآخر وتقليد لا واقعي تأويلي لظواهر المجريات. هذا ما دعا ياسين الحافظ إلى التساؤل، حتى قبل أن نصل إلى هذا المستوى المتقدّم من التقهقر المُؤسَّس: "ما الذي يمكن أن تفرزه أدوات معرفية، مثل خيانة وعمالة ومؤامرة وانحراف، سوى "الشلف" التأويلي في النظرية والإرهاب الجسدي والفكري في الممارسة"[52].

عندنا اليوم فلسفة وسياسة لا تاريخيين، ودور المثقف العربي هو تقويم هذا "البراكسيس" المختل وإعادة توجيهه في سكة التاريخ. وإذا شئنا أن نعرفه، من خلال هذا الدور، فالمثقف إذ هو فيلسوف السياسة؛ السياسة بمفهوم الصيرورة التاريخية العامة

---

(47) بمعنى المحافظ، ولا نقصد الكنيسة، وإلا كنّا اعتمدنا عبارة "القرار الكاثوليكي".

(48) نسبة إلى مارتن لوثر: مصلح ديني مسيحي، ومؤسس المذهب البروتستانتي. للمزيد عن فلسفته، انظر: عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984)، ج2، ص363.

(49) منهم من ذكرنا في المدخل، إضافة إلى آخرين. انظر: **الفلسفة العربية المعاصرة: تحوّلات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مآزق الثقافة والأيدولوجيا**، إسماعيل مهنانة (مشرفًا) (بيروت: منشورات ضفاف، 2014). ومآزق الثقافة تَدَرُّجٌ طبيعيٌّ وتجربة في الطريق، لا مفرّ منها. هي، في كل الأحوال، تطوّر نوعي إزاء الجمود التاريخي.

(50) يعود ذلك إلى شيوع الإشكاليات التي كانت قبل ذلك مطروحة في دوائر خاصة مع أكاديميين متمرّسين، وجريانها في ساحات الجمهور العريض، بعامل الوسائط الجديدة والضجر الشعبي العام أيضًا من التجارب الفاشلة المتلاحقة، ممّا طبع تناولها بالتسطيح، بقدر تنامي رقعة شيوعها.

(51) هو تحليل يعتمد على قراءة المتن في النظام السائد. ولا يقرب الهامش، بل لا يفكر في الاقتراب من جدل المتن المتنامي وبالغ التعقيد مع الهامش، إلا لدواعي تبرير القرار والسكون أو تخوين الحركة والإبداع.

(52) ياسين الحافظ، **الأعمال الكاملة**، ص880.

للدولة والمجتمع، لا مفهوم عمل السلطة أو النظام أو الحزب أو الدين، بما هو سلطة معنوية؛ لأننا هنا أيضا نلاحظ أن الالتزام في دور المثقف طالما أَلِفْناه، دفاعًا أو تبريرًا أو تلميعًا لهذا النظام أو تلك السلطة أو انخراطًا في الدعوة والدعاية إلى دين أو حزب أو معارضة. هذه الأدوار التي ألفناها هي أدوار على كل حال، وموجودة في حركية كل المجتمعات، وهي لا تحتمل في وظيفيّتها أي حكم قيميّ، وقد تدخل في جملة مهام المثقف الطفري، بصفته مواطن، لا مثقف طفري.

قصارى القول: إن هذا النوع من الممارسة قد يفيد في تنوير الرأي العام من جهة، ومن جهة أخرى يستفيد منه السياسيون في تقدير مواقفهم وقراراتهم وخططهم. هذا يدخل في النشاط الثقافي أو الدعوي أوالتحسيسي أوالتعبوي أوالتربوي ببرامج النظام السائد، أوفي يوميات السياسة والإعلام وروتين الممارسة، ولا علاقة له بالتغيير الطفري ولا بالمثقف الذي يحتاج إليه عالمنا العربي اليوم.

ولأن المثقف عليه أن يفلسف الأنظمة السياسية السائدة جميعًا بما فيها، كما شرحنا آنفًا، الأنظمة الكامنة في الشعوب المُستغَلّة أوالثائرة، بات لزامًا عليه أن يكون على دراية عميقة بالتاريخ المحلي للمجتمع محل التدخل، ولكن أيضًا للمجتمعات الأخرى، من أجل المقارنة. ولكن هنا، يجب أن يكون الانطلاق من مشكلات الواقع الراهن. والواقع في عرف المثقف الطّفري، هو مؤشرات البعث المعرفي الجديد، وليس ملهيات الثقافة السائدة كما حصل مع نهضتنا الفلسفية.

فالثقافة السائدة تشيع المقولات الفكرية اللاتاريخية (سواء كانت عروضًا عن ماضينا السعيد أو عروضًا عن الواقع الغربي المعاصر)، ليتلقفها المجتمع ومتعلموه، بما في ذلك فئاته الثائرة، بالترف التحليلي في منتدياتهم ومطارحاتهم وإعلامهم ومنابرهم. هكذا، يحصل الشرخ لدى المجتمع، بين تفكيره المسافر مع مقولات خارج التاريخ وانفعاله المغمور بهمومه الراهنة. إنه طلاق تام بين محل التفكير ومحل الانفعال، فنحن منفعلون بما يشغلنا ومتدبِّرون ما لا يشغلنا، وبهذا يضمن النظام المستبد الطبيعةَ الانفعالية اللاعاقلة والطبيعة اللاواقعية للانتفاضات المرتقبة جميعها، فيضمن بذلك سهولة توجيهها ضد نفسها.

إن اتحاد التفكير والانفعال، بشأن موضوع واحد، هو دور المثقف الطفري، إذ عليه تجفيف منابع قصور الأندلس[53] وقتال الملائكة[54] وتكييفات الأشعري[55] في ثقافتنا العربية، وإعادة بعثها في رهانات مستقبلنا، وتجفيف منابع ثقافتنا من الإشكاليات النظرية والملهيات السياسية الغربية التي لا نملك، أو لم نهيّئ أرضية لها أو بناءً تحتيًّا خاصًا بها في الواقع[56]. بهذا، يكون في مستوى ما تتطلبه المرحلة من مواجهة براديغما ابتلعت المستغِلّين والمستغَلّين في آن معًا، وعثرت بنا عند أبواب الدخول إلى العصر، فالمثقف ثوريٌّ بطبيعة وصفه، بحسب ما قدّمنا، والثورة ليست عنفًا أو قلبًا للأوضاع رأسًا، بالضرورة. المثقف الإصلاحي، كما يذهب الدكتور عزمي بشارة، يصل إلى طريق مسدود مع الاستبداد المطلق[57]، فالثورة اندماج في النظام السائد -إذا لم يكن مستبدًا- وتوجيهه وتغييره من الداخل، ولا مواجهة إلا مع استبداد أو احتلال.

إذا ما فحصنا تاريخنا، قبل أربعة آلاف سنة على أقل تقدير، نجد أن الصراع كان تقليدًا يحركه عنصر الندرة والتنافس على الموارد، ولم ينتقل من محض تقليد إلى براديغما طاغية، إلاّ لدى تغيُّر موضوع الصراع وانتقاله من الموارد إلى الإنسان. لقد كشفت النظرية النقدية المعاصرة[58] أنّ الدافعية التي تغذي دورات الصراع تتمثل بالهوية والاختلاف. هكذا، غزتنا تلك البراديغما في عقولنا وتمكنت منها، بعدما كان الإنسان لا يصارع الإنسان على الهوية، وإنما على أشياء[59]، فهي احتلال إذًا "احتلال أصلي عريق"[60].

ثم نجد، من جهة أخرى، أنها خلّفت -وما تزال حبلى- حروبًا ومجاعات وتهجيرات عاصفة باجتماعنا البشري، فهي استبداد أيضًا (استبداد أصلي عريق أيضًا)، ومواجهتها لا تعني مطلقًا التحليق في العموميات، فبين الحق الدستوري للسلطة، بما هي مصدر في استعمال العنف المادي الذي يحمي النظام العام، والحق التاريخي للمجتمع، بما هو مصدر في استعمال العنف المعنوي الذي يحمي البراديغما العامة؛ من ماذا يكون موقف المثقف الطفري، لكي نحكم على الدور الذي يقوم به بأنه واقعي، لا مثالي أو خيالي أو هرب من الواقع؟

هل نعد مناضلًا في نقابة طلاب يطالب بتغيير مدير مطعم مختلِس الخدمات الجامعية أكثر واقعية من مناضل في النقابة نفسها يطالب بتجفيف منابع العصر المعرفي الغابر في الوحدات الدراسية؟ كلاهما على حق، وكلاهما قد يكون مغامرًا، إلّا أن الأول قد يواجه مشكلات مع إدارته أو قد يصل إلى صيغة حلول معها، وبالإضافة إلى ذلك، قد يلقى أيضًا ترحابًا وتشجيعًا في محيطه. والثاني قد يواجه مشاكل مع إدارته أو قد توهمه -مراعاةً لِتَوَجُّهِ العصر- بأنها "تشكره" على الاهتمام وأنها "تدرس" الأمر، ولكنه قد يتلقّ

(53) ملهيات قوميتنا العربية (رمزًا لا تعيينًا).
(54) وعود صحوتنا المباركة (رمزًا لا تعيينًا).
(55) مُسَكِّنات مراجعاتنا الأخيرة في الثورة والوطنية والقومية (رمزًا لا تعيينًا). هذه رموز ثلاثة لثقافة تضعنا عند حافة التاريخ. تُشجِّعها الأنظمة السائدة، وهذا ليس غريبًا. تفكر بها الجموع الثائرة، وهذا في منتهى الغرابة.
(56) من أشهر تلك الملهيات حق المشاركة في المهرجانات الانتخابية عندنا بأصنافها، ونحن لم نصنع المواطن بعد، حيث اللبنة الأولى في المشروع الديمقراطي هي تكريس الحقوق الأساسية والحريات الفردية، أوّلًا وابتداءً ومطلقًا. كيف نعطي عبيدًا (مع التّقدير) حقوقًا سياسية قبل أن نعتقهم؟
(57) بشارة، ص16.
(58) النقيب، ص9.
(59) أصل الأشياء الطبيعة، وأصل الهوية الثقافة. الطبيعة أسبق، فالهوية مفهومٌ -أو أداة بيد براديغما الصراع- مكتسب طارئ. هذا ما يدعنا نميل إلى عد عنصر الهوية طارئًا على صراعاتنا، فزاد من تصلّبها وأبديّتها.
(60) مُبرِّرُنا لإعطاء الأولوية لمواجهته، قبل أي انسياق وتلهية، مع قضايا و "مستعجلات" أخرى.

-بخلاف زميله الأول- تثريبًا وتشويهًا في محيطه. يمكننا هنا وانسجامًا مع مقترحنا، أن نُفَضِّل قياس الواقعية بحجم المقاومة المضادة، مع التنبيه إلى أننا ننظر إلى أصناف التدخل جميعها، بوصفها مبادرات واقعية ومطلوبة بإلحاح في واقعنا.

سؤال ختامي

نصل بعد هذه الجولات إلى أنّ المثقف الطفري والمثقف الوظيفي يتكاملان، والحياة بوتيرتها الراهنة في سُلّم التقدم، ولا تتوقف لغياب المثقف الطفري، لكنها فقط تستحيل إلى مَسْخٍ من الاجتماع الراكد. هما مثقفان عموميان ينشغلان بالشأن العام، ويرتبطان وثيقًا بمسيرة التقدم والإنجاز (والتطوّر بالنسبة للطفري) في محيطهما، ولا يقدح في انشغالهما تخصص أو تركيز على جانب معين؛ لأن دورهما بوصفهما مثقفين لا "يسقط عنهما التكليف" بوصفهما مواطنين. عليه، قد يكون المثقف بنوعيه منخرطًا في حزب سياسي أو وزيرًا في حكومة أو مدير مركز بحوث، أو رئيس مصنع يسهم في الاقتصاد وامتصاص البطالة، أو أستاذًا أو محاميًّا أو بيطريًّا أو فلاّحًا أو إعلاميًّا.. إلخ.

دور المثقف الطّفري لا يتحقق في الواقع، إلا بتفاعل مع دور المثقف الوظيفي، فالأوّل مثلًا يفكر في الخلل المعرفي الكامن وراء تمنع تجسيد الديمقراطية عندنا، ومن ثم يسلط ضوءًا على المشكل الأصلي السابق لإرادتنا ووجود جيلنا، فيصطلح الغرماء بعدما اكتشاف أنهم تصارعوا على التناقض/الخطأ، والمشكل/الخطأ، ممّا يُسَهِّلُ اجتماعهم على إرادة التغيير، إذا صحّ لهم عزم. والثاني ينبّه إلى خلل الممارسة في تعاطينا مع الديمقراطية، ومن ثم يفتح انفراجًا في دراسة البدائل والحلول الممكنة. وبما أن المثقف الطّفري مؤهل لاقتلاع جذور المشكل، والمثقف الوظيفي مؤهل إلى تعبيد طريق الخروج من المشكل، فلا بد من العمل والتركيز ابتداءً على مجال الأوّل وقضيته، وهي نسف براديغما الصراع المحتلة لعقولنا، منذ أمد سحيق، ولا بد من تناسق جهد المثقفين كلهم في ذلك، فالمثقف الطّفري همّه التطوّر، وله -على العموم- تطلعات وجودية تتعلق بالإنسان وخلل العصر في منطلقها، وقد تجد لها صخبًا في المنابر والمنتديات، ولكنها لا تجري بالتاريخ وتترجم إلى حقائق سياسية، إلا بانخراط المثقف الوظيفي في الموجة نفسها معه.

المثقف الوظيفي همّه التقدم، وله تطلعات حضارية تتعلق بسياق الإنسان في منطلقها، وقد تجد لها تجسيدًا ضمن برامج تنمية مجتمعية محدودة، بحدود العهدة أو الدورة في تعاقب الزُّمَر. لكنها بلا نسق معرفي، لتتأصل في العصر وتتجذر في المجتمع، إلا بانخراط المثقف الطّفري في موجته. إن حاجة مجتمعاتنا ماسّة إلى المثقَّفَيْنِ في آن معًا، الطّفري والوظيفي، وهما قريبان من مثقف هادي العلوي (الكوني) ومثقف علي حرب (الوسيط)، مع اختلاف مع الأول، في التركيز على "مَعْرَفَة" المفهوم؛ أكثر من التركيز على "رَوْحَنَته"، من أجل مرونة تعقُّله وفهم حركته في أروقة الحياة المدنية، واختلاف مع الثاني، في تركيز المثقف الوسيط على نقض أوهام الجماهير، قبل أوهام ثمرتها الممثلة في النخبة.

لعل انفصال هذين الصنفين من المثقفين عن بعضهما، في واقعنا، يكون من نتائج براديغما الصراع القائمة في تفكيرنا منذ قرون، وقد رسّخت ثنائية المادي والمثالي "المُخْتَلَقة"، بما هي أداة نظرية بارعة في تحويل محض مفهومات وإجراءات تفكير محايدة ومتكاملة أيضًا إلى عقائد متناقضة، فهل تكون هي نفسها أيضًا قد رسخت مفهومي التقديس والتدنيس، بما هي أداة بارعة في تحويل أوضاع وبُنى بشرية متمايزة، جغرافيًا أو تاريخيًا أو ثقافيًا، إلى طوائف متناحرة؟

مراجع البحث ومصادره

1. ابن عربي، **فصوص الحكم** (القاهرة: دار آفاق للنشر والتوزيع، 2016).
2. أركون. محمد، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، هشام صالح (مترجمًا)، (بيروت: دار الساقي، 1997).
3. الجابري. محمد عابد، **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000).
4. الجوهري، **الصِّحاح: تاج اللغة وصحاح العربية** (القاهرة، دار الحديث، 2009).
5. الحافظ. ياسين، **الأعمال الكاملة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005).
6. الرباعي. عبد القادر، **تحولات النقد الثقافي** (عمان: دار جرير للنشر والتوزيع، 2007).
7. السند. عبد الله بن محمد بن عبد العزيز (عرض ونقد)، **آراء المرجئة في مصنفات شيخ الإسلام ابن تيمية** (الرياض: دار التوحيد للنشر، 1427 هجري).
8. العلوي. هادي، **الأعمال الكاملة**، ط2، (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2003).
9. **---------- حوار الحاضر والمستقبل**، خالد سليمان حيدر جواد (معدًا)، (دمشق: دار الطليعة الجديدة، 1999).
10. **---------- فصول من تاريخ الإسلام السياسي**، ط2، (نيقوسيا: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، 1999).
11. **---------- مدارات صوفية: تراث الثورة المشاعية في الشرق** (دمشق: مركز الدراسات والأبحاث الاشتراكية في العالم العربي، 1997).

12. الغذامي. عبد الله، **النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية**، ط 3، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005).
13. الفيروزآبادي، **القاموس المحيط** (القاهرة: دار الحديث، 2008).
14. النقاش. رجاء، **أدب وعروبة وحرية** (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2008).
15. النقيب. خلدون حسن، **في البدء كان الصراع** (بيروت: دار الساقي، 1997).
16. بدوي. أحمد موسى، **تحوّلات الطبقة الوسطى في الوطن العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013).
17. بدوي. عبد الرحمن، **موسوعة الفلسفة** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984).
18. بلحسن. عمار، **إنتلجنسيا أم مثقفون في الجزائر** (بيروت: دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، 1986).
19. بوتومور، **الصفوة والمجتمع: دراسة في علم الاجتماع السياسي**، محمد الجوهري وآخرون (مترجمًا) (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1988).
20. بينيت. طونب ولورانس غروسبيرغ وميغان موريس (محررون)، **مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع**، سعيد الغامدي (مترجمًا)، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2010).
21. تاكسيه. جاك، **غرامشي: دراسة ومختارات**، ميخائيل إبراهيم مخول (مترجمًا)، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1972).
22. حرب. علي، **أوهام النخبة أو نقد المثقف** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2004).
23. **---------- ثورات القوة الناعمة في العالم العربي: من المنظومة إلى الشبكة**، ط2، (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2012).
24. زريق. قسطنطين، **الأعمال الفكرية العامة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996).
25. شكري. غالي، **أزمة الجنس في القصة العربية** (بيروت: دار الشروق، 1991).
26. عماد. عبد الغني، **قسطنطين زريق: الداعية والمفكر القومي العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012).
27. فيبر. ماكس، **العلم والسياسة بوصفهما حرفة**، جورج كتورة (مترجمًا)، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011).
28. مجموعة مؤلفين، **الطبقة الوسطى في البلدان العربية: قياسها ودورها في التغيير** (بيروت: الإسكوا، 2014).
29. **---------- الفلسفة العربية المعاصرة: تحوّلات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مآزق الثقافة والأيدولوجيا**، إسماعيل مهنانة (مشرفًا) (بيروت: منشورات ضفاف، 2014).
30. **---------- موسوعة كمبردج: الفكر السياسي في القرن العشرين** (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2009).
31. مروة. حسين، **دراسات نقدية** (بيروت: مكتبة المعارف، 1988).
32. هيجل، **فنومينولوجيا الرّوح**، ناجي العونلي (مترجمًا)، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2006).